

النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم

تأليف: جميلة علم الهدى

تعريب: عبّاس صافي

مراجعة: حسين صافي

الجــزء الأوّل


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

الدكتورة جميلة علم الهدى

دكتوراه في العلوم التربوية، أستاذة التربية في معهد العلوم التربوية جامعة الشهيد بهشتي، طهران.

شغلت مناصب إدارية عدة ذات صلة بتخصصها في التربية، لها عدد من الكتب والمقالات المنشورة في المجلات العلمية، من كتبها:

- تأثير جريان روشنفكري در سكولاريسم تربيتي ايران، كانون انديشه جوان، ٢٠٠١.
- مباني فلسفى نهضت تربيتى امام خمينى، بنياد حفظ و آثار امام خمينى، ٢٠٠٢.
- مباني تربيت اسلامى و برنامه ريزي درسي، دانشگاه امام صادق، ٢٠٠٥.
- نظريه اسلامي تعليم وتربيت، هذا الكتاب، دانشگاه امام صادق، ٢٠٠٩.

النظريّة الإسلاميّة

في التربية والتعليم

الجزء الأول

جميلة علم الهدى

النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم

(الجزء الأول)

تعريب

عباس صافي

مراجعة

حسين صافي



المؤلّف: الدكتورة جميلة علم الهدى
الكتاب: النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم: الجزء الأول
تعريب: عبّاس صافي
مراجعة: حسين صافي
الإخراج: محمد حمدان
تصميم الغلاف: حسين موسى
الطبعة الأولى: بيروت، 2011

ISBN: 978-9953-538-74-7

Islamic Theory of Education

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611)
Info@hadaraweb.com
www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

تنطلق الكاتبة جميلة علم الهدى، في كتابها هذا من فرضيّةٍ مفادُها أنّ التربية والتعليم ليسا عمليّة تقنيّة فحسب، وإنّما التربية عمليّة مبنيّة على مجموعة من الأسس الفلسفيّة، والإناسيّة (الإنثربولوجية)، والمعرفيّة، والقِيميّة. وعلى ضوء هذه الأسس وبعد تحديد الموقف منها يمكن البحث، كما فعلت الكاتبة نفسها، عن الآليّات والضرورات والمعيقات والأهداف، وما شابه، للوصول بعد مخاض عسير إلى بيان نظريّةٍ، يمكن أن تُسمَّى نظريةً إسلاميةً في التربية والتعليم.

وعلى ضوء هذه الفرضيّة المسلَّمة، من وجهة نظر الكاتبة على الأقل، تشرع بمعالجة موضوعات كتابها بدءاً من الأسس الفلسفيّة التي تهتدي فيها بخطى الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي، وتكمل رحلتها في وادٍ لا نقول إنّه غير ذي زرع، ولكنّه على أي

حال وادٍ وعر المسالك. وتدلف بعد الحديث عن الأسس الفلسفية إلى الحديث عن الأسس والمبادئ الإناسية لتحدّد النظرة الفلسفيّة والنظرة القرآنية إلى الإنسان، وهكذا تمارس العملية نفسها لتبني ما تسميه النظرية الإسلامية في التربية والتعليم، على أسس صلبة، تصوغ منها الأهداف والغايات المبتغاة من التعليم والتربية من وجهة نظر إسلامية. ولتتخذ موقفاً مما تراه أصولاً لا بد من مراعاتها والالتزام بها في كل محاولة تربوية في الإطار الإسلامي.

والكتاب وإن كنا نعترف بنظرنا إليه بعين الرضا التي لا ترى العيوب حتى لو كانت موجودة، إلا أنّه دون مبالغة محاولة مقبولة، سبقتها محاولات وسوف تليها محاولات أكثر عمقاً أو أقل. ويبقى الحكم الأخير في كل ذلك للقارئ المحترم الذي نأمل أن يخرج بعد قراءته للكتاب بشيء جديد، وإضافة مرضِيَة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

المقدمة

إنّ هذا الكتاب الذي أقدمه للقارئ الكريم هو عمل علمي يرجع في أصوله الأولى إلى بحثين علميين أنجزتهما في وقت سابق. وقد أجريت عليهما بعض التعديلات بالزيادة والنقص، بناء على ما بدا لي بعد إنجازهما، وبناء على ملاحظات أقدرها قدّمها لي عدد من الأساتذة الزملاء والطلاب الأعزاء، وبعض الخبراء الذين أحترم وأقدر. ومن هنا، فإنّ هذا الكتاب هو محاولة علمية لتقديم نظريّة إسلاميّة في مجال التربية والتعليم، تهدف إلى الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المرتبطة بهذا الحقل العلمي المهم والحيوي. ومن هذه الأسئلة، ما هو أسئلة بنيوية من قبيل: لماذا الحديث عن أسلمة التربية والتعليم؟ وكيف يمكن نفوذ التوصيات والتعاليم الإسلامية، إلى حياتنا اليومية المعاصرة؟ وما شابه من الأسئلة التي تعد الإجابة عنها غاية وهدفاً لهذا الكتاب.

وإنّ الجواب عن هذه الأسئلة هو حاجة تاريخيّة، قبل أن تكون رغبة شخصية أو حاجة وطنية آنية؛ حيث إنّنا نشهد نظرة نقديّة إلى الحضارة المعاصرة، ليس في المجتمعات الإسلامية أو المتديّنة وحدها، بل في المجتمعات الإنسانيّة كلها. ونشهد في ثنايا هذه النظرة النقدية رغبة ملحّة في العودة إلى عالم المعنى والمعنويّات،

وتوجّهاً غير مسبوقٍ إلى التديّن، والالتزام بالشعائر الدينية. وقد أدّى ذلك إلى العودة إلى النصوص الدينيّة والعمل عليها من جديد لتفسيرها واكتشاف ما فيها من أسرار وأفكار يمكن أن تخدم الإنسان المعاصر.

هذا ولكن رغم وجود ما يشبه الإجماع على العودة إلى الدين، إلا أنّه توجد أسئلة تضجّ بها المنتديات المهتمة بهذا الشأن ومن هذه الأسئلة: ما هي الآثار المحتمل ترتّبها على هذه العودة؟ وما هي المصادر الدينيّة المعتبرة؟ وما هي المعايير التي ينبغي أن تُعتَمد في الحكم على فكرة بأنّها دينيّة؟ وما هي الحدود التي يُسمَح للدين والتعاليم الدينيّة بدخولها في هذا العصر؟...

وتتعدد الأجوبة المطروحة على هذه الأسئلة إلى حد يسمح لنا بالقول: إنّ التربية المعنوية أو الدينية، والحضارة المعنوية أو الدينيّة ليس لها معنى واحد متفق عليه. بل إنّ فضاء البحث عن هذه الموضوعات مشحون بالنظريات المتنافسة، إلى حد يقرب من التحارب الذي ينذر بالخطر أحياناً.

ويبدو لي أنّ الحضارة المعنوية لا يمكن أن لا تتصف بالعالمية والشمول اللتين أمّنتهما الحداثة وما بعدها. إلا أنّ الدعوة إلى التعددية والنصائح المرتبطة بالدعوة إلى السلام العالمي، لا تتمتع بما يكفي من الآليّات التي تقي من التعصب الثقافي، والسيطرة الثقافية الأحادية، وبالتالي فإننا سوف نواجه في أفضل الحالات تبدلا في المواقع بين الثقافات المسيطرة ليس إلا. وعليه، فإن المسافة التي تفصلنا عن الوضع المطلوب في هذا المجال ما زالت بعيدة جداً والمطلب ما زال بعيد المنال؛ ولذلك كله نجد إصراراً كبيراً من المفكرين على تقديم نماذج جديدة للتربية والتعليم مشحونة بالمعنويات.[1]

(1) انظر: طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي، الترجمة الفارسية: محمود شمس، طهران، قطرة، 1377هـ. ش.،

ويكمن الفصل في هذا النزاع أو فقل هذا التنافس، في الرجوع إلى العقل للوصول إلى إجماع، ولو نسبي، على النقطة مثار الاختلاف؛ أي المعنوية. والوصول إلى إجماع، كما هو معروف، مرهون بالانطلاق من نقطة مشتركة، وما هذه النقطة المشتركة بين المعنويين جميعاً، إلا الميتافيزيقا، ومبادئها، فهي نقطة الانطلاق المشتركة بين المدارس المعنوية كلها.

ويمكن الإشارة إلى طيف واسع من النماذج المختلفة في مقام التعامل مع مفهوم المعنوية، وبخاصة في ما له صلة بالتخطيط والبرمجة للعملية التربوية، وأهمها ما يأتي:

- النموذج التفكيكي، الذي يهتمّ بالتمييز بين مجالات نفوذ المعنوية، ولكن هذا النموذج ورغم وجوده وانتشاره النسبي، هو عاجز عن تلبية الإحساس بالحاجة إلى تحولات حضارية أساسية في ما يرتبط بالمعنوية.

- نموذج السوق (السوبر ماركتي) وهو النموذج الذي يدعو إلى فتح الأسواق الثقافية أمام الدعوات المعنوية كلها. وهذا النموذج بدوره يواجه مشكلة التنافس الذي قد يؤدي إلى عكس المطلوب.

  النموذج التلفيقي الذي يحصر همه في تبنّي مجموعة من القيم المشتركة، من قبيل: العدالة، والسلام وما شابه. وهذا النموذج يركز كما هو واضح على القيم التي تتمتع بقبول عام، وتفسير واضح، ولكنه في الوقت عينه يعاني من عدم الانسجام والثبات الكافيين لقيادة التحول نحو المعنوية، لإحداث تغييرات حضارية أساسية.

  النموذج الثوري الذي يصب جلّ اهتمامه على التغييرات الجذرية على المستوى المعرفي، ويطالب بإحداث نقلات معرفية جديدة

في البلاد الإسلامية. ورغم إصابة دعاة هذا التيار الهدف في الانطلاق من الفلسفة والميتافيزيقا، نتيجة الإحساس بالفجوة الكبيرة بين الفكر الإسلامي، وبين الحضارة الصناعية المعاصرة، إلا أنه لا يتمتع برؤية واضحة للثورة الفكرية المطلوبة.

ومن بين النماذج المشار إليها أعلاه، نجد أنّ النموذج الأخير هو النموذج الأكثر صلاحاً، وذلك بالنظر إلى انطلاقه من الفلسفة، وبخاصة إذا أجرينا بعض التعديلات عليه... كما أنّ الاتفاق على سعة عالم ما وراء الطبيعة نقطة التقاء أخرى بين الأديان الإلهية، يمكن الاستفادة منها للانطلاق من أرضية مشتركة تخدم الهدف المنشود في المجال الذي نعمل ضمن إطاره.

وفي النصوص الدينية الإسلامية ما يؤكد وجود حقيقة بل حقائق مشتركة بين الأديان الإلهية، على الأقل على مستوى الأصول والمبادئ العامة، ومن ذلك مفهوم «الإسلام» الذي يرد في القرآن الكريم مرات عدة، وهو يدل على وحدة المحتوى والمضمون الأساس في الأديان السماوية كافة، ومن هذه المبادئ الاعتقاد بمبدأ واحد للوجود هو الله، وبيوم آخر هو يوم القيامة، وبالدعوة إلى العمل الصالح ما بين المبدأ والمنتهى. والاختلافات التي قد تُشاهَد، مرجعها إلى الاختلاف في التفسير، للرسالة التي أتى بها الأنبياء...

ونأمل أن تنتهي بنا هذه الأبحاث إلى تقديم نظرية جديدة في التربية والتعليم، تقوم على المبادئ الإسلامية وتستقي منها. وقد استخدمنا للتعبير عما نحن بصدده كلمة: «النظرية الإسلامية في التربية والتعليم»، بدل تعبير: «التربية الإسلامية»، للإشارة إلى مجموعة من الأفكار أبرزها:

- أن التعليم والتربية يتأسسان على مجموعة من النظريات المعرفية والفلسفية والقيمية، ولا شك عندنا في أنّ الإسلام يشتمل على

تعاليم تستحقّ الاهتمام، وتساهم في المساعدة على صياغة هذه النظريات وتأسيسها.

- إن مفهوم «التربية الإسلامية» يتضمن دلالة مذهبية ربما لا تساعد على بيان المعنى الحضاري الذي نود تقديمه، كما أنّه لا يدلّ على الابتناء على المبادئ النظرية الإسلامية التي يشير إليها التعبير الذي استخدمناه.

- كما أنّ مفهوم «التربية الإسلامية» يشير ضمناً إلى التربية غير الإسلامية، وبالتالي يوحي بنوع من التعارض والتصادم، ولكننا نعلم أنّ دعوة الأنبياء دعوة عامة وشاملة لأقوامهم والمؤمنين بهم، ولغيرهم من الناس.

- إن مفهوم «التربية الإسلامية» يدلّ على مجموعة من الأنشطة التربوية المنحصرة بتعليم بعض الأنشطة الدينية والأحكام العبادية للأولاد، بينما ما نريد بحثه والحديث عنه في هذه الدراسة أوسع وأشمل من هذا المعنى كما سوف يلاحظ القارئ الكريم.

وفي الختام إن هذا الكتاب يسعى إلى تقديم نظرية إسلامية في مجال التربية والتعليم، من خلال معالجة مجموعة من الأسئلة أهمها: هل يوجد تلازم بين الرؤية الفلسفية للإنسان والرؤية الدينية إليه، وبين نوع خاص من التربية والتعليم؟ وهل إن التعريف الذي يتبنّاه الإسلام للإنسان، يلازم رؤية خاصة إلى تربيته وتعليمه؟ وهل يمكن العثور في النصوص الدينية الإسلامية على ما يساعد على بناء نظرية إسلامية في هذا المجال؟ وهل تقتضي هذه النظرية انقلاباً في النظرة إلى التعليم والتربية، أم أن الأمر لا يحتاج إلى أكثر من بعض الإصلاحات التي يمكن إدخالها على النظم التربوية المعتمدة في العالم الإسلامي؟...

وعلى أي حال فإن الفلسفة الإسلامية مفهوم واسع تصدت نظريات عدة لتقديم تصورات عنه، وقد اخترنا من بين المدارس الفلسفية الإسلامية مدرسة الحكمة المتعالية التي أسسها وشيّد بناءها صدر الدين الشيرازي، وذلك لأسباب عدة، منها:

1 - إن فلسفة ملا صدرا هي مزيج من البحث العقلي الفلسفي والعرفان مع حضور واضح للنص الديني فيها.

2 - إن فلسفة ملا صدرا تتوفر على إمكانيات معقولة للتوظيف الاجتماعي في حياة الإنسان المعاصر. لجهة تبنيها نظرية أصالة الوجود، واعتمادها رؤية وحدة الوجود بالطريقة الفريدة التي يبنّاها الفيلسوف المؤسس، وبالتالي قد تكون المقابل الأبرز للفلسفة القائمة على أصالة الماهية والفلسفات التعددية المفرطة في تعدديتها إلى حد لا ينسجم مع التوحيد... ومن هنا نرى في فلسفة ملا صدرا، الخصم القادر على مواجهة الفلسفة المادية بكل تجلياتها وأشكالها.

3 - يمكن القول إن حاصل نظريات ملا صدرا يمثل مدرسة فلسفية منسجمة، لاقت قبولاً ورواجاً في العالم الإسلامي وما زال فيها الكثير مما يمكن توظيفه في الحياة الاجتماعية للإنسان المسلم المعاصر.

وفي الختام نأمل أن يكون هذا الكتاب خطوة على الطريق للوصول إلى نظرية واضحة منسجمة تعبر عن أكبر قدر ممكن من المفاهيم الإسلامية في مجال التربية والتعليم.

جميلة علم الهدى

ترجمة باختصار وتصرف

الفصل الأوّل

مبادئ علم الوجود

القسم الأوّل: تأمّلات في علم الوجود

يُعرّف الفلاسفة المسلمون الفلسفة بأنّها (*علم الوجود* Ontology)، أو (*العِلم بالموجود بما هو موجود*). ولم تكن التصنيفات المستقلّة بعضها عن بعضها الآخر والمعروفة لدى فلاسفة العصر الحديث، شائعة لدى الفلاسفة الأوائل، إذ إنّ التقسيمات الحاليّة تُعتبر من خصوصيّات وميّزات العصر الجديد التي تنسجم وواقعها المُتّصف بالكثرة. لكن، ولتيسير فهم الموضوعات وسهولة تقسيمها، لا مفرّ لنا من اعتماد المنهج الشائع في الكتابات الفلسفيّة، وتعريف مبادئ الفلسفة الإسلاميّة في إطار علم الوجود (Ontology)، وعلم الإنسان (أو الأنثروبولوجيا Anthropology)، ونظريّة المعرفة (أو الإبستيمولوجيا Epitemology)[1]

(1) (=Gnoseology أو Gnosiology): كلمة مؤلّفة من جمع كلمتين يونانيّتين (*logos*) بمعنى «علم»، و(*episteme*) بمعنى «حديث» أو «علم»أو «نقد» أو «دراسة»، فهي إذاً دراسة العلوم النقديّة. وتُعتبر *نظريّة المعرفة* أحد فروع الفلسفة الذي يدرس =

ونظريّة القِيَم (Axiology)[1]، من أجل بحث المواضيع المذكورة كلّ على حِدة.

= طبيعة ومنظور المعرفة. ويُعتقد أنّ من صاغ مصطلح (*معرفة*) هو الفيلسوف الاسكتلندي جيمس فريدريك فيرير. ويعرّفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنّها *فلسفة العلوم*، وهي تختلف بهذا عن *علم مناهج العلوم* (ميثودولوجيا Methodology) لأنّ الإبستيمولوجيا تدرس بشكل نقدي مبادئ كل أنواع العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد أصلها المنطقي وبيان قيمتها. ويدور معظم الجدل والنقاش في هذا الفرع الفلسفيّ حول تحليل طبيعة المعرفة وارتباطها بالترميزات والمصطلحات مثل *الحقيقة*، *الاعتقاد*، *والتعليل* (أو التّبرير). وتدرس نظريّة المعرفة أيضاً *وسائل إنتاج المعرفة*، كما تهتم بالشكوك حول ادعاءات المعرفة المختلفة. وبعبارة أخرى، تحاول نظريّة المعرفة أن تجيب عن بعض الأسئلة مثل: «ماهي المعرفة؟» و«كيف يتمّ الحصول على المعرفة؟». ومع أنّ طرق الإجابة عن هذه الأسئلة تتمّ باستخدام نظريّات مترابطة، فإنه يمكن عملياً فحص كلّ من هذه النظريّات على حدة. ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ مدارس نظريّة المعرفة مختلفة، *فالتجريبيّون* يردّون المعرفة إلى *الحواس*، *والعقليّون* يؤكّدون أنّ بعض المبادئ مصدرها العقل لا الخبرة الحسّية. وعن طبيعة المعرفة، يقول *الواقعيّون* (Realists) إنّ موضوعها مستقلّ عن الذات العارفة، ويؤكّد *المثاليّون* (Idealist) على أنّ ذلك الموضوع عقليّ في طبيعته لأنّ الذات لا تدرك إلّا الأفكار. وكذلك تختلف المذاهب في مدى المعرفة: فمنها ما يقول إنّ العقل يدرك *المعرفة اليقينيّة*، ومنها ما يجعل المعرفة كلّها احتماليّة، ومنها ما يجعل معرفة العالم مستحيلة. وتنقسم الإبستيمولوجيا (أو نظريّة المعرفة) إلى: (1) الفلسفة الوضعيّة (Positivism)، وهي فلسفة تعتمد على الأرقام لأنّ الأرقام لا تكذب بنظرهم؛ (الفلسفة التأويليّة (Interpretivism) أو الفينومينولوجيا (Phenomenology)، وهي فلسفة تعتمد على الشرح؛ (3) الفلسفة الواقعيّة (Realism)، وهي فلسفة تقع بين الفلسفة الوضعيّة والتأويليّة. [المترجم].

(1) القيمة، بإيجاز، هي الوجود من حيث كونه مرغوباً فيه، أو موضع رغبة ممكنة. فهي إذن ما نحكم بأنّ الواجب تحقُّقه. وهي، من الناحية الذاتيّة، *صفة* في الأشياء قوامها أن تكون موضع تقدير إلى حدّ كبير أو صغير، و أن يرغب بها شخص أو جماعة من أشخاص معيّنين. ومن الناحية الموضوعيّة هي صفة الأشياء من حيث أنها جديدة بشيء قليل أو كثير من التقدير، مثلاً قيمة الحياة، قيمة =

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ علم الوجود في الفلسفة الصدرائيّة[1] تعرّض للكثير من التغييرات والتعديلات بواسطة الحكمة

= العقل... إلخ.، وكلّها قِيَم أخلاقيّة تواكب قِيَماً أخرى هي القِيَم الجمالية كالحسن والجمال والرشاقة. وقِيَماً ثالثة ندعوها القِيَم المنطقيّة، وفيها الصواب والخطأ وغيرها، وقِيَماً رابعة وخامسة اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة، وما إلى ذلك. بيد أنّ القيمة تبقى اختيار الإنسان، وهذا الإنسان وحده هو الفاعل القادر على إخراجها، إلى حيّز الوجود الراهن، والنشاط القِيَمي لا يزيد في جوهره عن أنّه نشاط تفضيل أو ترجيح، نشاط واعٍ، وترجيح هادف. وقد بحث الدارسون وقائع القيمة، وأوضحوا خصائصها، وصفاتها، وأنواعها، وتصنيفاتها، وجاءوا بنظريات شتى تسعى إلى إيضاح دقائق عالمها، والكشف إن أمكن عن قوانين حركتها وتفاعلاتها، وسعوا إلى اعتماد مفهومات كالطبيعة أو النفس أو المجتمع، بوصفها محاور نظريّة لتفسير القِيَم أو تأويلها .[المترجم].

(1) نسبة إلى صدر الدين الشيرازي وهو محمد بن إبراهيم الشيرازي والملقّب بـ (صدرالدين) والمشهور بـ (الملّا صدرا) أو (صدر المتألّهين). وُلِد في شيراز حوالى سنة (979هـ) أو (980هـ = 157م). وكان أبوه (إبراهيم بن يحيى قوامي) أحد الوزراء في العهد الصفويّ ورجلاً ثرياً وذا نفوذ في تلك الفترة. وقد بذل قصارى جهده لتربية ابنه الوحيد وتعليمه (المُترجَم له). ويمكن تقسيم حياة الملّا صدرا إلى ثلاث مراحل هي: 1 ـ مرحلة دراسته وتتلمذه وبحثه في كتب الأقدمين، واستطلاع آراء الحكماء والفلاسفة من قبله في شيراز وأصفهان. وخلال هذه الفترة إهتمّ بتتبّع آراء الفلاسفة المشّائين والإشراقيّين. 2 ـ مرحلة تهذيبه لنفسه وترويضها والمكاشفة في بلدة صغيرة إسمها (كهك) وتقع بالقرب من محافظة (قم) الحاليّة بإيران، وهناك توصّل إلى اكتشاف الكثير من الحقائق الربّانية والاطّلاع على العلوم الإلٰهيّة. 3 ـ مرحلة التأليف والتدريس في شيراز في المدرسة التي أمر ببنائها والي محافظة (فارس) حينها وهو (الله وردي خان). وفي هذه الفترة استطاع كتابة وتأليف مُعظم آثاره تقريباً. وتجدر الإشارة إلى أنّ الملّا صدرا تمكّن من إدخال الحكمة الإلٰهيّة والفلسفة الإسلاميّة مرحلة جديدة لم يسبقه إليها أحد من قبل، وبرع في ما سُمّي بالعلم الأعلى أو العلم الكلّي أو الفلسفة الأولى أو الحكمة الإلٰهيّة حتى بزّ أقرانه من الفلاسفة السابقين وشآهم شأواً. وقضى بقيّة حياته في شيراز مشغولاً بالتأليف والتدريس. ويُقال إنّ صدر =

المتعالية (Transcendent Theosophy)[1] التي طرحها هذا الفيلسوف[2]، ذلك لأنّه كان في بداية حياته الفلسفيّة من القائلين بأصالة الماهيّة (Authenticity of Quiddity)، لكن **صدر الدين الشيرازي**، وبسبب تعالي فلسفته، أسّس الفلسفة المتعالية بناءً على مبدأ أصالة الوجود، واستطاع من خلال حكمته المتعالية الوصول إلى فكرة *الوحدة التشكيكيّة للوجود*[3]، *وبتطويره لهذه الفكرة* تمكّن

= المتألهين حجّ سبع مرّات مشياً على قدميه، وخلال عودته من حجّته السابعة تُوفي عندما وصل مدينة البصرة (في جنوب العراق) وذلك سنة (1050هـ = 1640م).

أساتذته: الشيخ بهاء الدين العاملي المشهور بالشيخ البهائي وميرداماد ومير أبو القاسم فندرسكي (العارف والزاهد والرياضي الأوحد في زمانه) وغيرهم.

تلامذته: كان للملّا صدرا الكثير من التلاميذ الذين درسوا الفلسفة والحكمة على يديه، لكنّ أشهرهم وأبرعهم في ذلك هو الملّا محسن الفيض الكاشاني والمولا عبد الرزاق اللّاهيجي، وكان هذان التلميذان صهريه كذلك.

مؤلّفاته: *الحكمة المتعالية* (أو *الأسفار العقليّة الأربعة*)؛ شرح *الهداية*؛ *المبدأ والمعاد*؛ *حدوث العالم*؛ *المشاعر*؛ شرح *الشّفاء*؛ *الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة*؛ *أجوبة المسائل*؛ بالإضافة إلى تفاسير بعض سور القرآن الكريم. [المترجم].

(1) وهي المدرسة الاسلاميّة الفلسفيّة والحِكْميّة التي شيّد بنيانها صدر الدين محمد ابن إبراهيم بن يحيى القِوامي الشيرازي، الملقب بالملّا صدرا، وعلى لسان تلامذته بصدر المتألّهين أو صدر المحقّقين. [المترجم].

(2) آية الله جوادي آملي، شرح حكمت متعاليه (= شرح الحكمة المتعالية)، (الأسفار، الجزء الأوّل)، البرنامج، الدّرس الأوّل.

(3) «*إنّ الوجود حقيقة واحدة ولها مراتب ومظاهر، وليس التفاوت بينها إلّا بالشدّة والضعف، والكمال والنقص. وبتعبير آخر: ليس في لوح الواقع إلّا شيءٌ واحدٌ وهو الوجود، فإذاً يرجع التفاوت بين الوجودات إلى الشدّة والضعف والنقص والكمال، وليست الشدة والضعف إلّا نفس الوجود، فلا الوجود الشديد مركّب من وجود وشدّة، ولا الوجود الضعيف مركّب من وجود وعدم، بل كلّها وجود لكن بمراتب ودرجات متعدّدة*». (*مفاهيم القرآن*، الشيخ جعفر السبحاني، ج8، ص «96»). [المترجم].

من طرح نظريّة *الإمكان الفقريّ*. في نهاية المطاف، انتقل علم الوجود في الحكمة المتعالية إلى مرحلة الوحدة الشخصيّة للوجود. وهكذا، فإنّنا سنقوم ببيان الخطوات الأربع هذه باعتبارها المبادئ الأساسيّة لعلم الوجود في هذا البحث.

1 ـ 1 ـ أصالة الوجود

تُمثّل *أصالة الوجود* (Authenticity of Existence)[1] ـ العمود الفقريّ للفلسفة الصدرائيّة ـ النظريّة التي تجيب عن أقدم الأسئلة في الفلسفة وأكثرها شيوعاً، والتي تبحث جوهر الحقيقة. فما هي هذه الحقيقة؟ من الواضح أنّ هذا السؤال يُمكن طرحه عندما لا نكون غارقين في الشكّ والتشكيك حتى آذاننا، وعندما نكون قد اتّفقنا ـ ولو بشكل عامّ ـ على أنّ ثمّة حقيقة موجودة بالفعل. ولا ريب في أنّ قبول الحقيقة المتعلّقة بأشياء مختلفة ومتنوّعة سيقودنا من دون

(1) مصادر إلهام القول بنظريّة أصالة الوجود:

المصدر الأول: تراث المتكلّمين، فالمتكلّمون يهتمون بنوعين من البحوث، قسم يرتبط بالمسائل العقائدية، وهو البحث الأساسي عند المتكلّمين، وقسم آخر يُمثل مقدّمة لمباحثهم، ويرتبط بالمسائل الفلسفية، وقد حصل تمازج واضح بين الفلسفة والكلام عند المتكلّمين المتأخّرين، وخصوصاً منذ الشيخ نصير الدين الطوسي المتوفّى سنة (672هـ) حتى الآن. وقد طُرحت مسألة زيادة الوجود على الماهيّة أولاً لدى المتكلّمين، ثم دخلت هذه المسألة الفلسفة بسبب إشكالاتهم، وكانت أحد المنابع التي سببت القول بأصالة الوجود.

المصدر الثاني: تراث العرفاء، فهم يهتمّون ببحث مسألة الوحدة، وحدة الوجود، أو وحدة الشهود، أو وحدة الحقيقة. وقد طُرِحت وحدة الوجود وبُحِثت للمرة الأولى وتمّت صياغة أصولها النظريّة بشكل تام في تراث الشيخ (محيي الدين بن عربي)، ثم أضحت هذه المسألة محوراً لأفكار الشاعر الفارسي (جلال الدين الرومي) في كتابه الشهير (المثنويّ المعنويّ)، وبعد ذلك عبرت من خلال تراث العرفاء إلى البحث الفلسفي عند صدر المتألّهين. [المترجم].

تريّث إلى التساؤل حول أوجه الشّبه والاختلاف الموجودة في تلك الأشياء. وعند الإجابة عن التساؤل المذكور سيتبيّن لنا أن جميع الأشياء متشابهة ويجمعها قاسم مشترك واحد على الرّغم ممّا تتضمّنه من اختلافات عديدة في ما بينها[1].

إنّ حقيقة الشيء هي «وجود» ذلك الشيء، واختلافه عن الأشياء الأُخر، والذي يمثّل مجموعة الخصائص المميّزة له، يسمّى في الفلسفة بـ (*الجوهر* essence) أو الماهيّة (quiddity). وهنا، يُطرح هذا السؤال: «هل يُعتبر وجه الشّبه المذكور (أي «الوجود») مجرّد خيال من نسج أذهاننا ونتيجة معروفة لتحليلاتنا فحسب، أم أنّ مفهوم الوجود له حقيقة ثابتة في هذا العالم بمعزل عن تحليلاتنا ومعارفنا؟»، إذا قبلنا بالفرضيّة الثانية، والمتمثّلة في قبول الحقيقة الخارجيّة للوجود، فإنّ ثمة أسئلة عديدة ستظهر أمامنا وهي: «ما هي النسبة المتحقّقة بين وجود الشيء وجوهره أو ماهيّته؟ وهل سنواجه أمريْن حقيقيّين خارجيّين تحت عنوان (الوجود) و(الجوهر) في كلّ شيء؟ ومن هو الأصيل في هذين الأمريْن: الوجود أم الجوهر؟»

في ما يتعلّق بالحكمة المتعالية فإنّها تعترف في بداية الأمر بالاشتراك المعنويّ في مفهوم الوجود[2]، وفي المرحلة الثانية تحاول إثبات الحقيقة الخارجيّة المستقلّة له[3]. ثمّ في الخطوة الثالثة تعلن بصراحة أنّ *كلّ ما* هو موجود في *عالم الواقع ليس سوى الوجود*

---

(1) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم*** (= أصول الفلسفة الواقعية)، ج3، ص (44).

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، (طهران: منشورات «مولى»، الطبعة الأولى 1999م)، ص (36 ـ 39).

(3) أنظر: المصدر نفسه، الفصل الرابع تحت عنوان (*في أن للوجود حقيقة عينيّة*) من المرحلة الأولى (*في الوجود و أقسامه الأوّلية*)، ص (40 ـ 45).

نفسه. إذاً فإنّ الأصالة هي لوجود الشيء؛ وأمّا المقصود بالأصالة (authenticity) فهو الحقيقة والعينيّة ومصدر الأثر[1].

ويمكن صياغة السؤال المتعلّق بأصالة الوجود أو أصالة الماهيّة بالشكل التالي: «هل يُعتبر الوجود في العالم الخارجيّ مصدر التأثير، وهل يمكنه إيجاد التحوّل والتغيير، أم أنّه (ماهيّة) وأنّه أصل الأصل ومصدره، في حين أنّ الوجود هو مجرّد مفهوم استنبطه الذّهن أو العقل من الماهيّة، وبذلك فليس له في الخارج أيّ حقيقة أو فرد بذاته، وبالتالي فهو ليس مصدر الأثر؟»

قد يبدو الأمر كذلك بالفعل، وهو أنّ كليهما أصيل، بيد أنّ العلماء برهنوا على استحالة أصالة الوجود والماهيّة معاً، كما أنّه لا يمكن نفي الأصالة عن كليهما[2]. إذاً لا مناص من اعتبار أحدهما أصيلاً والآخر اعتباريّاً؛ لأنّنا إذا قلنا إنّه لا ماهيّة الشيء ولا وجوده أصليّان فعندئذٍ ستزول حقيقة ذلك الشيء وواقعيّته. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى ليس بمقدورنا إضفاء الأصالة على كليهما لاستحالة تحقيق وحدة واقعية بين شيئَيْن أصيلَيْن بل سيكونان غريبَيْن بعضهما عن البعض الآخر وينفر كلّ منهما من الآخر. إذاً في الشيء الواحد هناك حقيقة أصيلة ويكون ما سواها مستنداً إليها ومتفرِّعاً عنها. وتلك الحقيقة الأصيلة إمّا أن تكون متمثّلة بالوجود أو بالماهيّة.

ومن المفيد القول إنّ **صدر الدين الشيرازي** أشار إلى هذا الموضوع في كتابه الموسوم بـ***(الأسفار العقليّة الأربعة)*** واستطاع أن يثبت ذلك بقوله: «*لمّا كانت حقيقة كلّ شيء هي خصوصية وجوده*

---

(1) جلال الدين الآشتياني، ***هستى از نظر فلسفة و عرفان*** (= الوجود من منظار الفلسفة والعرفان)، ص (55).

(2) أنظر المصدر نفسه، ص (57 ـ 59).

التي يثبت له فالوجود أولى من ذلك الشيء بل من كلّ شيء بأن يكون ذا حقيقة». ثمّ يخرج بنتيجة مفادها: «*فالوجود بذاته موجود وسائر الأشياء غير الوجود ليست بذواتها موجودة بل بالوجودات العارضة لها، وبالحقيقة أنّ الوجود هو الموجود كما أنّ المضاف هو الإضافة لا ما يعرض لها من الجوهر والكمّ والكيف وغيرها*»[1].

ويرى **الشيرازي** أنّ الجاعليّة والمجعوليّة، والشدّة والضعف، والتقدّم والتأخّر، وغير ذلك هي جميعاً من صفات حقيقة الوجود، وأمّا الماهيّة فليست لها أيّة حقيقة أو واقعيّة، ويقول: «*القائلون بالجاعليّة والمجعوليّة بين الماهيّات يلزم عليهم كون الممكنات أموراً اعتبارية لكون الوجود أمراً اعتبارياً عندهم، فليس المؤثّر والمتأثّر في سلسلة الممكنات إلّا نفس ماهيّاتها بدون اعتبار الوجود، فيلزم كون المجعولات وخصوصاً ما سوى المجعول الأول لوازم الماهيّات، ولازم الماهيّة عندهم اعتباريّ محض ليس له تحقق أصلاً*...»[2]. ويعتقد كذلك قائلاً: «*إنّ لوازم الماهيّة أمور انتزاعية غير متأصّلة، وقد حقّقنا أنّ الوجود أمر حقيقي فكيف يكون من لوازم الماهيّة والتقدّم والتأخّر بين الماهيّة ولازمها وإن كانا متحقّقين من دون مدخليّة الوجود في شيء منهما*»[3].

إنّ الفصل بين ماهيّة أيّ شيء وبين وجوده إنّما يحصل في الذّهن، في حين لا يمكن تحقيق ذلك الفصل في العالم الواقعي

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، ص (40 ـ 41).

(2) المصدر نفسه، ص (410 ـ 411).

(3) جلال الدين الآشتيانيّ، ***شرح حال و آراى فلسفى ملّا صدرا*** (= صدر الدين الشيرازي: سيرته وآراؤه الفلسفيّة)، (مكتب الإعلام الإسلامي، التصحيح الثاني، 1998م)، ص (34). أنظر كذلك: مرتضى مطهري، **شرح منظومه** (= شرح المنظومة)، ج1، ص (36 ـ 37)، الهامش.

خارج العقل، وليس ثمّة عالم خارجيّ مملوء بالوجود والماهيّة إلّا في العقل.

هذا وقد تضمّنت كتب **صدر الدين الشيرازي** وأصحاب الحكمة المتعالية كما هو معروف الكثير من الاستدلالات بغية إثبات أصالة الوجود[1]. وتعترف فلسفة أصالة الوجود بالنسبة إليه بعدّة مبادئ وثوابت مهمّة حول الوجود، وهي باختصار كما يلي:

أ ـ الوجود هو الأمر الوحيد المتحقّق في العالم الخارجيّ وكلّ ما يُتصوّر ـ سوى الوجود ـ هو متحقّق بواسطة الوجود بحيث تُعتبر حقيقة كلّ شيء هي عين وجوده.

ب ـ لا يمكن إدراك حقيقة الوجود إلّا عن طريق الشهود، وليس بالإمكان معرفة الوجود عن طريق الكلمات والألفاظ والعبارات والإفهام أو البراهين أو الأدلّة.

ت ـ الوجود أزليّ وسرمديّ، ولا يتحوّل إلى العدم إطلاقاً، وهو ليس مسبوقاً بالعدم.

ث ـ لا غيريّة للوجود، وكلّ ما يتصوّر على أنّه غير للوجود لا وجود له وليس متحقّقاً. ومن المعلوم أنّ الوجود ليس جزءاً من أيّ شيء.

1 ـ 2 ـ وحدة الوجود

تُعتبر مسألة (*وحدة الوجود وكثرته*) من أهمّ البحوث بعد موضوع (أصالة الوجود). وبالنّظر إلى تنوّع المخلوقات في هذا العالم

---

(1) للاطّلاع على الأدلّة الثمانية حول أصالة الوجود، أنظر: جلال الدين الآشتياني، ***هستى از نظر فلسفة وعرفان*** (= الوجود من منظار الفلسفة والعرفان)، الصفحات من (7) إلى (103).

واختلافها، لا بدّ لنا من معرفة ما إذا كان هذا الوجود الأصيل واحداً أم كثيراً، متوحّداً أو متعدّداً؟ لقد قيل: إنّ جواب هذا السؤال عند بعض العرفاء يتمثّل في أنّ الحقيقة هي الوحدة المطلقة (absolute unity)، بحيث لا يمكن تصوّر أيّ نوع من أنواع الكثرة في الوجود. في حين قال بعض أتباع *الفلسفة المشائيّة* (Peripatetism)[1] بالكثرة المحضة (الخالصة)، فيما أكّد حكماء الفرس وأصحاب الحكمة المتعالية كذلك على الوحدة في الكثرة أو الوحدة التشكيكيّة للوجود. وكان **صدر الدين الشيرازي** في بداية عهده مع الفلسفة يؤمن بوحدة حقيقة الوجود، لكنّها كانت في رأيه حقيقة واحدة تشكيكيّة ذات مراتب متعدّدة ودرجات مختلفة. أمّا اختلاف تلك المراتب فهو في الضعف الوجودي أو بالكمال والنّقص الوجودي لتلك المراتب، في حين أنّ وجه الشّبه بين كلّ مرتبة من تلك المراتب مع بعضها البعض يمثّل ـ في الوقت نفسه ـ وجه الاختلاف بينها، كالنور، حيث إنّ الاختلاف بين النور الشديد والنور الضعيف يرجع إلى ضعف وشدّة النور، وأنّ وجه الشّبه هو النور نفسه أيضاً، إذ لا دخل لأيّ عامل آخر غير النور في تحديد حالة الضعف أو الشدة، ليكون ذلك العامل السبب في شدّة النور أو ضعفه كما هو واضح[2].

ويعتقد **صدر المتألّهين** أنّ هناك نوعاً من *المساوقة* أو التساوق بين كلّ من الوجود والوحدة، بمعنى أنّه على الرّغم من كونهما

(1) هي مذهب (أرسطو) مُعتبراً في منهجه ومبادئه الأساسيّة وفي المعارف المستخلصة من هذه المبادئ بواسطة ذلك المنهج في ما يتّصل بالطبيعة وبالإنسان وبالله (سبحانه)، مضافاً إلى ذلك ما ذهب إليه تلاميذه في التاريخ القديم والمتوسط. [المترجم].

(2) مطهّري، ***شرح المنظومة***، ج1، ص (50).

كلمتيْن مختلفتين لفظاً ومفهوماً، ولا توجد بينهما أيّ صفة مشتركة أو ترادف، إلّا أنّهما يمتلكان مصداقاً واحداً وتتّحد حيثيّة صدقهما على مصداقيتهما[1]. أمّا المساوقة الموجودة بين الوحدة والوجود فينجم عنها **أوّلاً**: اعتبارنا للتعدّد والكثرة في الوجود ناشئيْن من التشكيك بالوجود، وحصر التعدّد في الوحدة بمعنى الكثرة في التشكيك به. **ثانياً**: أن نعتبر وجود المساوقة مع الوحدة عاملاً للاتّحاد بين الكثرات، ونتيجة لذلك ستتكوّن لدينا حقيقة واحدة تتضمّن التشكيك وتتّصف بتعدّد الدرجات واختلاف المراتب. والتشكيك في الوجود هو الذي يأتي بالكثرة، وهي على أنواع: الكثرة من حيث الكميّة، والكثرة من حيث الحدود، والكثرة في التعريف، والكثرة من حيث القوّة والفعل، والكثرة الذهنيّة والعينيّة والكثرة من حيث الواجب والإمكان ومن حيث التبعيّة والاستقلال؛ كلّها تنجم عن التشكيك في الوجود. لكنّ أشدّ مراتب الوجود في كلّ تلك كما نعلم هو الوجود الحقيقي الذي لا يقبل لنفسه أيّ نوع من الكثرة، حيث يكون هو عين ذاته تماماً.

في المقابل، تبدأ رؤية **صدر الدين الشيرازي** لهذا الموضوع بالتعالي والسموّ بحيث تصل إلى مرحلة الوحدة الشخصيّة بعدما كانت في مرحلة الوحدة التشكيكيّة للوجود. وقد خصّص فصولاً متعدّدة من المرحلة السادسة (العلّة والمعلول) من المجلّد الأوّل من كتابه (***الأسفار العقليّة الأربعة***) لشرح وبيان نظريّة الوحدة الشخصيّة. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّه على الرّغم من أنّ إشراق الوحدة

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، المرحلة الخامسة (*في الوحدة والكثرة ولواحقهما*)، الفصل الأوّل (*في الواحد والكثير*).

الشخصيّة للوجود على **الشيرازي** كان عن طريق غير فلسفيّ[1]، لكنّ بيانها بشكل فلسفيّ استند إلى تحليل مسألة العليّة.

وباختصار، لا بدّ من القول إنّ كلّاً من العلّة والمعلول يتّصفان بالعليّة والمعلوليّة بالنّظر إلى ذات كلّ منهما، وليس كما يظنّ البعض أنّ عليّة العلّة ومعلوليّة المعلول هما أمران زائدان على ذاتهما أو عارضان عليهما. فالعلّة التامّة ليست بحاجة إلى أيّ شيء آخر في علّيّتها فهذه الأخيرة هي عين ذاتها. وكذلك الحال مع المعلول، فمعلوليّته تمثّل عين جوهر ذاته[2]. وهو يفقد هويّته المستقلّة بالمقارنة مع العلّة فترتبط حقيقته كلّها بها. وبعبارة أخرى، يُعتبر المعلول إفاضة العلّة وعملها، ولا شكّ في أنّ إفاضة العلة وعملها لا يمتلكان هويّة أو حقيقة بمعزل عن علّتيْهما، بل هما قائمان بها على الدوام. وبالتالي تُعتبر الإفاضة والعمل للعلّة التي تكون العليّة عين ذاتها، تجلّياً من تجلّياتها وشأناً من شؤونها[3]. وهنا تعمل الإفاضة والقيام الذاتي للمعلول بالعلّة على إدراج المعلول ضمن زمرة أوصاف العلّة وشؤونها، وهي أوصاف وشؤون ليست منعزلة عن ذات العلة بل هي مقتضى ذاتها. وعلى هذا الأساس، يصبح العالم بأكمله بمثابة وصف وشأن إلهيّين، وكلّ ما له حقيقة في الخارج ليس سوى واحد شخصيّ ذي شؤون وتجلّيات وأوصاف تتعلّق بالكثير[4].

---

(1) أنظر: حسين نصر *المتألّهين الشيرازي والحكمة المتعالية*، طهران، منشورات السهروردي، طبعة عام 2003.

(2) آية الله جوادي آملي، ***شرح حكمت متعاليه*** (= شرح الحكمة المتعالية)، الباب الرابع، الجزء الثاني، ص (491 ـ 494).

(3) صدر المتألّهين، *الأسفار العقليّة الأربعة*، ج1، ص (3).

(4) آية الله جوادي آملي، ***شرح حكمت متعاليه*** (= شرح الحكمة المتعالية)، الباب الرابع، الجزء الثاني، ص (494 ـ 496).

ولهذا بذل **الشيرازي** جهوداً مضنية من أجل أن يقصر الكثرة على أوصاف الوجود وشؤونه في الوقت نفسه الذي سعى فيه إلى نفي الكثرة عن حقيقة الوجود والموجود، ناهيك عن إثباته أنّ التمايز القائم بين الوجود والموجودات ليس من جنس التمايز الموجود بين الأمور ذات الأعراض الشبيهة، ولا حتى ذات الأطوال المتشابهة، حيث يظهر الفراغ والانفصال في هذا النوع من التمايز، في حين لا يمكننا افتراض أيّ نوع من أنواع الفصل بين حقيقة الوجود وموجودات العالم. وعلى هذا، ووفقاً للفلسفة الصدرائيّة فإنّه ليس هناك أيّ شكل من أشكال الانفصال أو المفارقة بين الله سبحانه والعالم، بل يوجد بينهما نوع من البينونة والغيريّة التي تقف عند حدّ بينونة الصفة عن الموصوف، بمعنى أنّ الموجودات هي عبارة عن وصف للوجود، أمّا العالم فهو وصف للحقّ تعالى. وقد كان الاعتقاد بوجود رابط للممكنات اعتقاداً مبنيّاً على نظريّة الوحدة التشكيكيّة للوجود، ولكن، ووفقاً لنظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود، لم يُبحَث الرابط المذكور بشكل مستقلّ في مقابل الواجب. وكلّ ما هو قائم إنّما هو الوجود الواجب، وكلّ ما سواه إنّما يمثّل تطوّراته وشؤونه. وبعبارة أخرى، فإنّ أوّل ما يظهر عن الوحدة الشخصيّة هو نفي كثرة الوجود التي تمثّل نتيجة مباشرة لنظريّة الوحدة التشكيكيّة للوجود.

وكان **صدر الدين الشيرازي** يؤمن بثلاثة اعتبارات للحقيقة الواحدة للوجود، وذلك بالتّبع عن لسان العرفان. وهذه الاعتبارات الثلاثة هي:

1 ـ «**الوجود لا بشرط**» (الحقيقة المطلقة للوجود أو الهويّة الغيبيّة): وهي الذات الأحدية غير المقيّدة بأيّ قيد ولا حتى قيد الإطلاق، يعني «لا بشرط». وعدم التقيّد هذا (حتى بالقيود

السلبيّة) أدّى إلى نفي أيّ اسم أو وصف عنه تعالى، وبذلك انتفى عنه كذلك العلم الشهوديّ، وعلى هذا أصبح الغيب محضاً ومجهولاً مطلقاً حيث لا يمكن الوصول إلى المعرفة التنزيهيّة والتقديسيّة عنه إلّا عن طريق آثاره[1].

2 ـ الوجود المقيّد، أو «**الوجود بشرط شيء**»، أو الوجود المتعلّق بالغير: كالعقول والأنفُس والعناصر والمركّبات وغيرها، والتي تمتلك حدوداً خاصّة ومعيّنة، والمسبوقة بالعدم.

3 ـ «**الوجود بشرط لا**»، أو الفيض المنبسط والوجود المطلق، وهو الفيض الإلٰهيّ وأمر «**كُن!**» الذي لا حدّ له والمتّصف بالوحدة المطلقة، ويشمل جميع الممكنات والأشياء والوجودات المقيّدة. ويكون هذا الوجود متزامناً مع الحدوث والقِدَم والتقدّم والتأخّر والكمال والنّقص والعليّة والمعلوليّة والجوهريّة والعَرَضيّة والتجرّد والتجسّم، وليس محدوداً بحدّ أيّ منها[2].

وتُسمّى حقيقة الواحد الشخصي للوجود في فلسفة **صدر الدين الشيرازي** بـ«*الفيض المنبسط* extended emanation»، وذلك استناداً إلى الثوب العرفانيّ الذي لبسته فلسفته، ويُشار فيها إلى أنّ الفعل هو الحقّ، وأنّه حاضر في جميع الموجودات ـ المقيّدة منها والمتغيّرة ـ مع احتفاظه بالوحدة ومن دون اتّصافه بالخصائص أو المميّزات الجوهريّة لتلك الموجودات. أي أنّ حقيقة الوجود (أو الفيض المنبسط) موجودة في جميع الموجودات، فهي قديمة في القديم،

---

(1) «لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفِطن». (***نهج البلاغة***، الخطبة رقم «1»).

(2) آية الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، الباب الخامس، الجزء الثاني، ص (48 ـ 49).

وحادثة في الحادث، ومعقولة في المعقولات، بالإضافة إلى كونها محسوسة في المحسوسات بالطّبع، لكنّها في الوقت نفسه لا تقبل التأثير من أيّ منها، ولا يُفرَض عليها حدّ أحد منها أيضاً. وأمّا الاختلاف القائم بين الوجود المطلق أو الفيض المنبسط من جهة، وبين المفاهيم العامّة، فيتمثّل في أنّ هذه الأخيرة تمتلك إطلاقاً مفهوميّاً وهي ممتزجة مع خصوصيّات نماذجها، في حين أنّ الوجود[1] يمتلك إطلاقاً للسعي وهو بذلك منزّه عن حدود الموجودات وقيودها.

واستناداً إلى الوحدة الشخصيّة، فإنّه لا يمكن جعل أو إيجاد الوجود، وبالتالي ليس بالإمكان كذلك إيجاد الماهيّات المتكثّرة، سواء أكان ذلك بالتبعية للوجود أم بالوساطة عنه، بل يسعى الوجود إلى إظهار ذاته، وهذا الإظهار معناه منح الظهور، وكلّ شيء ظاهر يمثّل مظهر الوجود. وكذلك الماهيّات فهي تُنتزع من الوجودات الجزئية، أو بعبارة أفضل من ظهورات الوجود وذلك عبر العمليّات الإدراكيّة، ومن هنا، فهي ليست سوى مفاهيم تتحدّث عن ظهور وتجلّي الوجود الحقيقي. إلّا أنّ تكثّر المظاهر وتنوّعها الذي يظهر في صلب هذا التجلّي ناجم عن الكثرة الشهوديّة التي حصلت بعد ظهور وتجلّي الوجود الواحد، وهو متعلّق بمرتبة المعرفة، حيث يكتسب أهميّته في موقع الإدراك. وبناءً على ذلك، فإنّ الاختلاف الرئيسيّ بين الوحدة الشخصيّة والوحدة التشكيكيّة للوجود يكمن في امتلاك حقيقة الوجود للمراتب التشكيكيّة في الوحدة التشكيكيّة، ولكن التشكيك في الوحدة الشخصيّة يكون في مراتب التجلّي والظهور لا في أصل الوجود.

---

(1) يُعتبر مفهوم الوجود من المفاهيم العامّة أو المعقولات الثانية في الفلسفة، ويمتلك إطلاقاً مفهوميّاً لكنّ مفهوم الوجود ليس مدار بحث في موضوع الوحدة الشخصيّة للوجود، أو بحوث الوحدة والكثرة في مفهوم الوجود.

1 ـ 3 ـ الإمكان الفقريّ

يُعتبر موضوع (*الإمكان الفقريّ*) واحداً من الإبداعات الفلسفيّة **لصدر الدين الشيرازي**، على الرغم من أنّ باستطاعتنا العثور على أصلها وجذورها في البحوث الفلسفيّة القديمة التي سبقته. والحقيقة أنّ هذا البحث يمثّل إحدى المسائل المتعلّقة بالعليّة التي يُراد بها تبرير معيار حاجة المعلول إلى العلّة وافتقاره إليها. وتُقسَّم جميع الموجودات في الفلسفة الإسلاميّة إمّا إلى *الممكن* (possible)، أو *إلى الواجب* (necessary). أمّا *الواجب* فهو الموجود الذي يُعتبر وجوده ضروريّاً بالنسبة إليه، ولا يمكن اعتباره معدوماً بأيّ شكل من الأشكال، في حين أنّ *الممكن* هو الموجود الذي يمتلك ضرورة لوجوده بالنّظر إلى ذاته، فضلاً عن عدم احتياجه إلى العدم كذلك. فممكن الوجود (contingent being) غير مقتضٍ للوجود والعدم. ولمّا كان الممكن لا يقتضي في ذاته إلى العدم أو الوجود، إذاً ففي حالة وجوده لا بدّ من أخذ شيء آخر بعين الاعتبار ليكون العلّة التي تُخرج الممكن من حالته غير المقتضية ذاتاً، وإضفاء صفة الوجود الضروريّة عليه. على هذا الأساس، فإنّ كلّ ما نجده في العالم الواقعي يمتلك ضرورة، إمّا ذاتيّة متمثّلة فقط في *واجب الوجود* (Necessary Being)، أو غيريّة يتفرّع منها ممكن الوجود. ويكتسب ممكن الوجود الضرورة بسبب علّته فيكون موجوداً، وهذا هو مفاد القاعدة التي تقول: *الشيء ما لم يجب لم يوجَد*.

وفقاً للتحليل الذي قدّمناه بشأن (ممكن الوجود)، يتّضح لنا أنّ الممكن بحاجة إلى علّة إيجاديّة لموجوديّته تعمل على إيجاده. وهنا يبرز السؤال التالي: «ما هو معيار تلك الحاجة؟ لِمَ يوجد ممكن الوجود؟»، وللإجابة عن هذا السؤال يعتقد بعض المفكّرين المسلمين أنّ (*الحدوث* creation) هو معيار المعلول للعلّة، والمقصود

بالحدوث هو (الوجود بعد العدم). لكنّ المتكلّمين يرون أنّه لمّا كان الشيء المعلول قد اكتسب الوجود بعد العدم إذاً فقد كان محتاجاً إلى العلّة. وقد درس **ابن سينا** هذا الرّأي وبحثه بشكل مكثّف، وهو نفسه يؤمن بأنّ معيار حاجة المعلول للعلّة يتمثّل في إمكانيّة المعلول وقدرته الذاتية. فالمعلول ممكن الوجود، ولمّا كان غير محتاج لا إلى الوجود ولا إلى العدم في ذاته، فإنّ عدم حاجته الذاتيّة هذه تُعتبر معيار حاجته للعلّة الإيجاديّة التي تمنح الوجود. وأمّا العلّة الواجبة (necessary cause) فتُخرج المعلول الممكن من حالة عدم الاقتضاء وعدم الحاجة إلى حالة الاقتضاء والحاجة، أي تمنحه الوجوب وتحيله إلى موجود.

لكن في هذا السياق، يجب أن لا ننسى أنّه لمّا كان *الإمكان* (possibility) يمثّل خصوصيّة ذاتيّة للمعلول، وكان الوجوب قائماً فقط على فرض خارجيّ من جانب العلّة، فإنّ إمكانية المعلول بعد الوجود تبقى كما هي لأنّه في غير هذه الحالة، يصبح انقلاب الذات من الممكن إلى الواجب أمراً لازماً، وهذا مُحال بالطّبع. فإذا كانت الإمكانية الذاتيّة للمعلول تمثّل إحدى خصائصه الدائمة فإنّ الحاجة إلى العلّة تكون كذلك أيضاً. بمعنى أنّه إذا كانت حاجة المعلول إلى العلّة ناجمة عن إمكانية المعلول الذاتيّة فإنّ بقاء وجود المعلول يلزمه بقاء ارتباطه الإيجاديّ مع العلّة. ومن هنا يتبيّن لنا أنّ المعلول بحاجة إلى العلّة من أجل الحدوث والبقاء، وطالما كان الإيجاد موجوداً فإنّ الوجود موجود كذلك، وقطع الإيجاد سيؤدّي إلى فناء الموجود، وهذا يعني أنّ (*استمرار وجود الشيء هو عين استمرار إيجاده*)[1].

---

(1) مرتضى مطهّري، ***شرح مبسوط منظومه*** (= شرح تفصيلي للمنظومة)، ج3، ص (182).

في الإطارعينه، **يعتقد صدر الدين الشيرازي** بأنّ معيار حاجة المعلول إلى العلّة يتمثّل في الإمكان الفقري. والحقيقة أنّ إبداعه وبداية ظهور نظريّة الإمكان الفقريّ التي سُمّيت باسمه، أدّى إلى الاهتمام أكثر بوحدة الحاجة والاحتياج. وكانت *الحاجة* (need) في الفلسفة القديمة تشير إلى معنى خاصّ، في حين يمثّل *المحتاج* (needy) معنىً آخر مختلفاً عنها، كما أنّ معنى الممكن كان يختلف عن معنى الإمكان. ولكن في الحكمة المتعالية أصبح الإمكان الفقريّ يعني أنّ الإمكان والممكن واحد[1]. وهكذا هو الحال في فلسفة **ابن سينا** حيث تمّ تعريف أربعة أنواع من الوجود هي:

1 ـ الوجود الرابط.

2 ـ الوجود الرابطي (أو الوجود في نفسه لغيره).

3 ـ الوجود النفسي (أو الوجود في نفسه لنفسه بغيره).

4 ـ الوجود في نفسه لنفسه بنفسه[2].

لكنّ الأنواع المذكورة للوجود تمّ اختزالها في فلسفة **صدر الدين الشيرازي** إلى نوعيْن فقط، وهما (*الوجود الرابط*) و(*الوجود المستقلّ*)، حيث يتمّ بحث كلّ منهما بشكل منفصل عن الآخر[3]. ووفقاً لنظريّة الإمكان الفقريّ فإنّ الوجودات الخاصّة لجميع الموجودات تفتقر للاستقلالية إذا ما قورنت بالحقّ تعالى، وبذلك فهي جميعاً مرتبطة ارتباطاً محضاً به عزّ وجلّ. بعبارة أخرى، لا

---

(1) المصدر نفسه، ص (196).

(2) لمزيد من المعلومات والتوضيحات بشأن كلّ نوع من أنواع الوجود المذكورة، أنظر: آية الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، الباب الرابع، الجزء الأوّل، ص (383 ـ 408).

(3) أنظر: صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، ص (319 ـ 323).

انفكاك في الحكمة المتعالية بين الفيض والمستفيض ـ على أساس التشكيك في الوجود ـ، وتفتقر الموجودات الإمكانيّة لحيثيّتيْن متميّزتيْن هما (في نفسه) و(في النسبة إلى الواجب)، وبدلاً من ذلك تكمن النسبة والارتباط بالواجب في صلب واقعيّتها وممزوجة بذاتها. وليست الموجودات الإمكانية أشياء بحيث يكون افتقارها وحاجتها للغير خارج دائرة ذواتها أو لازمة لذواتها، بل هي عين الرّبط عند مقارنتها مع الواجب[1].

من هنا، فإنّ النتيجة المهمّة التي يُمكن استنباطها من نظريّة الإمكان الفقريّ، تتمثّل في نفي الاستقلال الوجوديّ لجميع الموجودات، والتأكيد على حقيقة الربط لكلّ الوجودات الإمكانية، وهذا يتضمّن بحدّ ذاته إثبات *التوحيد الواجب* (necessary monotheism). في مقابل ذلك تُثبت نظريّة الإمكان الجوهريّ كثرة التباين للموجودات، أو أنّها على الأقلّ لا تنفيها. فالنظريّة المذكورة (أي نظريّة الإمكان الجوهريّ)، لا تنفي سوى استقلال الممكنات بالنسبة إلى الواجب فقط، وهذا ـ كما هو واضح ـ ليس كافياً لإثبات التوحيد لأنّ نفي استقلال الممكنات بالنسبة إلى الواجب لا يعني نفي الوجود الخاصّ بها في نفسه، ومع تصوّر حقيقة (في نفسه) للموجودات فإنّه لا يمكننا الوصول إلى أيّة نتيجة من خلال ربطها عند القياس مع الواجب والوحدة التشكيكيّة والشخصيّة للوجود[2].

ومن المفيد القول إنّ نظريّة الإمكان الفقريّ تقودنا إلى العديد من الاستنتاجات، منها ما يلي:

---

(1) آية الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، الباب الرابع، الجزء الأوّل، ص (394 ـ 395).

(2) المصدر نفسه، ص (402).

أ ـ كان (الإمكان) جزءاً من أحكام الماهيّة ولازمة من لوازمها في الفلسفة القديمة، لكنّه استطاع اختراق مجال الوجود في الفلسفة الصدرائيّة، ولم يعد لازماً للوجود بل متساوقاً مع وجود الممكن.

ب ـ يفرض الإمكان الجوهريّ علينا تقسيم الوجودات إلى أربعة أقسام، هي: (1) الوجود في نفسه لنفسه بنفسه (الواجب تعالى)؛ (2) الوجود في نفسه لنفسه بغيره (الجواهر)؛ (3) الوجود في نفسه لغيره (الأعراض)؛ وأخيراً (4) الوجود في غيره (الوجود الرابط). ولكن في نهاية الأمر تنقسم الموجودات في الإمكان الفقريّ إلى قسميْن هما: (1) الوجود المستقلّ (الحقّ)؛ و(2) الوجود الرابط (ما سوى الحقّ).

ت ـ إنّ معنى الإمكان الفقريّ هو حاجة وافتقار الممكنات في ذواتها للعلّة، وبالتالي، ولكون الوجودات الإمكانية مرتبطة ذاتاً بالواجب، فإنّه ليس بالإمكان مشاهدتها إطلاقاً من دون أخذ الواجب بعين الاعتبار، إذ يمثّل العلّة الموجِدة لها، في حين يمكن بحث الماهيّات في الإمكان الجوهريّ والتعرّف عليها بصرف النظر عن ارتباطها بالواجب[1]. ويبدو أنّ هذا الاستنتاج هو أهمّ استنتاجات نظريّة الإمكان الفقريّ لأنّها تعمل على تغيير الإطار العلميّ. ووفقاً لفلسفة أصالة الماهيّة فإنّ الماهيّات تؤلّف موضوعة هذا العلم وبشكل مستقلّ، وتتمّ دراستها وبحثها بعيداً عن الحيثيّة الربطيّة لها. ولكن إذا وُضعت الوجودات الإمكانية في السياق العلمي للإنسان محلّ الماهيّات، فإنّ معرفة الموجودات ستندمج مع معرفة علّة

(1) المصدر نفسه، الباب الثاني، الجزء الأوّل، ص (260)

الواجب الخاصّ بها. والحقيقة أنّ مرتبة المعرفة العلميّة بالاستناد إلى فلسفة أصالة الوجود تختلف عن مرتبة المعرفة العلميّة بالاستناد إلى فلسفة أصالة الماهيّة. فالعلم الذي يقوم على أساس فلسفة أصالة الماهيّة يدرس موجودات العالم وفقاً للمتكثّر والمنفكّ عن بعضه البعض، من دون الأخذ بعين الاعتبار ارتباطها بالعلّة الإيجادية، في حين أنّ العلم القائم على أساس فلسفة أصالة الوجود يدرس كلّ شيء بالاستناد إلى ارتباطه بواجب الوجود.

ث ـ وأمّا النتيجة الأخرى التي يمكن استنباطها من الإمكان الفقريّ فهي أنّها تتسبّب في اختلاف ارتباط الوجودات بالواجب عن ارتباط المقولات الجوهريّة. وهكذا فإنّ ارتباط الظواهر أو الموجودات بعضها بالبعض الآخر يكون رهناً على الدوام بالحصول على الحقيقة بعيداً عن تحقّقها، وذلك لتوقّف الارتباط على تحقّق طَرَفيه، لكنّ ارتباط الموجودات بالواجب يعني تحقّقها. وأمّا ارتباط الوجودات الإمكانية بالواجب فهو من نوع *الإضافة الإشراقيّة* غير المنعزلة عن تحقّق الطرفيْن[1]. وتُعتَبر الإضافة الإشراقية *إضافة وحدانية بالذات تتساوى فيها نفس الإضافة مع طرف الإضافة*[2]. *إذاً فالمضاف في الإضافة الإشراقيّة يمثّل عين الإضافة، والإيجاد فيها* يكون هو *الوجود* عينه.

1 ـ 4 ـ الحركة الجوهريّة

تعتبر الحركة الجوهريّة (substantial movement) أحد

---

(1) المصدر نفسه، ص (259).

(2) مهدي حائري يزدي، «**علم حضورى وعلم حصولى**» (= العلم الحضوري والعلم الحصولي)، مجلة (ذهن) الفصلية، العدد (1)، سنة (م)، ص (56).

المكوّنات المهمّة لعلم الوجود في الحكمة المتعالية. وكان الفلاسفة الذين سبقوا **صدر الدين الشيرازي** يحصرون أنواع الحركة في الحركة *الكميّة والكيفيّة والوضعيّة والمكانيّة*، وينكرون وقوع الحركة الجوهريّة والذاتيّة للأشياء. أمّا **الشيرازي** فقد اعتبر *الحركة ذاتيّة الوجود* وذلك وفقاً للحقيقة التشكيكيّة للوجود، وأنّ تميّز مراتب الوجود يعود إلى اشتدادها الوجودي. وقد قدّم العديد من الأدلّة طمعاً منه في إثبات الحركة الجوهريّة[1]، لكنّ أشهر الاستدلالات التي قدّمها هي قوله: «إنّ الحركات العَرَضيّة الأربع هي بذاتها أفضل شاهد على وقوع الحركة الجوهريّة لأنّ الحركات تلك تظهر في العَرَض، وحاجة العَرَض للجوهر يوجِب استناده إلى الحركة في الجوهر»[2]. وبعبارة أخرى، فإنّنا نعلم أنّ العَرَض هو وصف الجوهر وصفته، ومن دون حصول الجوهر فإنّ العَرَض لا يتحقّق أبداً. ولا يمكن أخذ وجوده بعين الاعتبار إلّا بوجوده مع الجوهر، ومن دون اعتباره وصفاً للجوهر لا يمكن الاعتراف بوجود العَرَض نفسه. وقد بيّن الفلاسفة هذه النقطة بالشكل التالي: «إنّ الوجود في نفسه هو عرض للوجود لغيره المتعلّق به.» وبالنّظر إلى الارتباط الوثيق بين الجوهر والعَرَض، فلا بدّ من القول أنّه إذا حصلت حركة ما في العَرَض، باعتباره مقرّاً للحركة، فإنّ ذلك يمثّل وصفاً للجوهر؛ إذاً فحركة العَرَض في الواقع هي الأخرى مرتبطة بالجوهر والتي تبيّن الحركة الداخليّة له.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ إثبات الحركة الجوهريّة أدّى إلى استنتاج الكثير من الأدلّة الفلسفيّة المهمّة، ومنها ما يلي:

---

(1) أنظر: العلّامة محمد حسين الطباطبائي، ***نهاية الحكمة***، ج2، ص (253 ـ 263).

(2) المصدر نفسه، ص (262).

أ ـ إنّ عالم المادّة واحد سيّال *(en devenir)*[1] لما بين أجزائه من الارتباط والاتصال، يبدأ بالقوة المحضة وينتهي بالفعليّة الصّرفة. لكن، وبسبب كون هذا العالم سيّالاً، فإنّه يشتمل كذلك على مراتب، ويحتلّ الجسم (body) المرتبة الأعلى في سلسلة تلك المراتب في العالم، ثمّ تأتي الغاية (purpose) في المرتبة الأدنى. ولأنّ الغاية تمثّل فعليّة الجسم ودرجة تعاليه فإنّه يمتلك السعة والشمول مقارنة معها. وتسعى المراتب الدّنيا إلى بلوغ المراتب العُليا لأنّها تُعتبر قوّتها ودرجتها المتدنيّة. وهذه الرغبة هي العلّة القريبة للحركة الجوهريّة، والسّبب في خروج الأشياء من [حالة] القوّة إلى [حالة] الفعليّة[2]. إذاً فكلّ مرتبة من مراتب الوجود تمثّل هدف الحركة وغايتها بالنسبة إلى الموجودات التي تحتلّ مراتب دنيا.

ب ـ لمّا كانت الحركة الجوهريّة عبارة عن شكل من أشكال الاشتداد الوجوديّ (existential intensity)، فإنّ المرتبة الأعلى من مراتب الحركة تكون مشتملة على جميع أفعال المراتب الأدنى منها. ومن وجهة نظر **صدر المتألّهين** فإنّ

---

(1) قال ابن رُشد في كتابه المعروف «تهافت التهافت»: *«إنّ الذي يَبقى زَمانيْن أحرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانيْن؛ لأنّ الذي لا يبقى زمانيْن وجوده في الآن وهو السيّال*، والذي يبقى زمانيْن وجوده *ثابت*، وكيف يكون السيّال شرطاً في وجود الثابت؟ أو كيف يكون ما هو باقٍ بالنوع شرطاً في بقاء ما هو باقٍ بالشخص؟». (*موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب*، سلسلة موسوعة المصطلحات العربيّة والإسلاميّة، الدكتور جيرار جهامي، مكتبة لبنان «ناشرون»، الطبعة الأولى، 1998م، ص «347 ـ 348») [المترجم].

(2) أنظر: **حركت وزمان** (= الحركة والزمان)، مرتضى مطهّري، ج1، طهران، مطبعة (حكمت)، 1987م، ص (21 ـ 23).

الإنسان هو غاية الحركة الجوهريّة لعالم الجسم، والإنسان الكامل الفعليّة هو غاية الاشتداد الوجوديّ لبقيّة الأفراد. وفي النهاية، فإنّ الفعليّة الصّرفة للعالم هي واجب الوجود تعالى (Necessary Being) الذي إليه تعود جميع الحركات والكينونيّات ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾﴾. هذا ويُعتبر الإنسان نقطة انتهاء الحركة في العالم الجسماني، وحدود نهاية العالم المادّي لأنّ جميع القوى الجسمانيّة بلغت الفعليّة في الإنسان، وقد استطاعت ذات الجسم بلوغ الوحدة والكلّية إلى أقصى حدّ، بحيث تجمّعت فيها جميع المراحل ـ من الجرم الطبيعي إلى الحيوانيّة ـ بشكل حالة حضوريّة شاملة. إذاً، فخلاصة ما قاله **صدر الدين الشيرازي** يتمثّل في أنّ عالم الجسم بأكمله يتحرّك حركة اشتدادية نحو الكمال، وأنّ الإنسان يُعتبر آخر مرحلة من مراحل كمال عالم الجسم[1].

أمّا النقطة المهمّة هنا فهي أنّ **الشيرازي** يرى أنّ الحركة الجوهريّة للإنسان مشروطة بالخروج من قيود العالم الجسمانيّ، وبالمقدار الذي يكون عليه هذا الخروج الاستعلائيّ سيكون مقدار حركته الاشتدادية كذلك. وبالمقدار الذي ترتفع فيه مرتبة الإنسان وتصعد ضمن مراتب الوجود سيشتدّ كذلك حضورها الجماعي بالنسبة إلى مراتب الوجود، وستتّسع إمكانيّة شهودها للآيات الإلٰهيّة بما فيها الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة[2]، وسيتحوّل الإنسان في آخر نقطة من نقاط كماله إلى عالم علميّ موازٍ للعالم العينيّ (tangible world).

---

(1) جميلة علم الهدى، ***انسان كلّيّ در فلسفهء صدر المتألهين و ريشه يابى آن در عرفان ابن عربي*** (= الإنسان الكلّي في فلسفة صدر المتألهين وجذوره في عرفان ابن عربي)، رسالة ماجستير قسم المعارف الإسلاميّة، مدرسة الشهيد مطهّري العليا، طهران، 1997م، ص (43 ـ 44).

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (13 ـ 15).

1 ـ 5 ـ الله تعالى وعالم الموجودات

تكمن حقيقة الوجود في ذات واجب الوجود الذي هو قائم بنفسه وذاته، وهو أصل جميع الموجودات ومقوّمها كذلك؛ وكلّ ما سواه ليس إلّا تجليّاً ومظهراً وإشراقاً له. وفاعلية واجب الوجود تامّة وكاملة من جميع الأبعاد، وهو لا يُجبَر على فعل شيء، وهي (أي فاعليّة واجب الوجود) فاعليّة بالتجلّي، وهو بالفعل من كلّ جهة وليس له جهة إمكان أو استعداد، إذاً فلا تسبق ذاته وفاعليّته أيّة قيود أو شروط، وهو منزّه عن كلّ تغيير أو تأثّر[1]. وعلى هذا، فإنّه لا يُضطرّ أبداً إلى القيام بأيّ عمل بل هو غاية الوجود والإيجاد، وأمّا العالم بأسره فليس سوى انعكاس عمله.

ويمتلك واجب الوجود حضوراً دائميّاً ومعيّة شاملة، وكلّ عالم الوجود هو فعل له، وليس هناك من موجود إلّا وأصله وحقيقته موجودة في رحاب وجوده. وعلى الرّغم من أنّ ذات واجب الوجود في غاية الأحديّة والجلالة، وهو لا يشبه أيّ شيء ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، إلّا أنّ صورة جميع الموجودات وحقيقتها تكمن في رحاب وجوده. يقول **الإمام علي (ع)**: «داخلٌ في الأشياء لا كدخولِ الشيءِ في الشيء، وخارجٌ عنِ الأشياءِ لا كخروج الشيءِ من الشيء؛ مَعَ كُلِّ شَيْء لَا بِمُقَارَنَة، وَغَيْرُ كُلِّ شيء لا بِمُزَايَلَة»، أي أنّه سبحانه موجود مع كلّ الأشياء ولكنّ وجوده ومعيّته ليستا في زمان ولا رُتبة ولا درجة، بل هي معيّة الأصل مع الفرع، أو هو المتجلّي مع التجلّي، أو العلّة مع المعلول، أو ذي الشأن مع الشأن. ومن هنا يُصرّح القرآن الكريم أنّ الله سبحانه وتعالى ليس ثالث ثلاثة، ولكن لأنّ ذاته المقدّسة جامعة لحقيقة الإنسان، ومشتملة على

---

(1) ***الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة***، ص (216 ـ 217).

أصل كلّ موجود، فهو عزّ وجلّ موجود وحاضر في كلّ تجمّع ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَآ أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ﴾[1]، فالعالم كلّه محضره تعالى وفي حضرته، وما من شيء أو مخلوق أو موجود يغيب عنه أو يخفى عليه ﴿وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ﴾[2].

وأمّا العالم، فهو عبارة عن جميع الموجودات التي ترتبط ببعضها البعض بروابط متنوّعة وأواصر مختلفة، وهي موجودات تتوسّع وتكبر بشكل لا متناهٍ. ويتميّز عالم الموجودات بميزة ذاتيّة قوامها *الفقر*، وقد وُجِدَ هذا العالم وتكوّن وفقاً لفيض الوجود من ذات واجب الوجود عَبر سير نزوليّ، وبترتيب شرف المراتب والمنازل حتى آخر مرتبة منها، والمتمثّلة بمرتبة العناصر (hierarchy of elements)[3]. وأمّا موجودات العالم ـ بحسب ترتيب التجرّد والشرف ـ فهي:

1 ـ الموجودات المجرّدة التامّة (أو *العقول المفارقة* separated intellects).

2 ـ الموجودات البرزخيّة والمثاليّة.

3 ـ الموجودات الجسمانيّة (corpal beings).

وتحيط الموجودات الأعلى في العالم أو المراتب العليا فيه بالمراتب الدنيا على الدّوام، ويقع على عاتق المراتب العليا تدبير أمور المراتب الدنيا. وتوفّر المراتب العليا أسباب وعوامل تحقّق

---

(1) سورة المجادلة: الآية 7.

(2) سورة يونس: الآية 61.

(3) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، الباب الأوّل، الفصل الأوّل.

الاستعدادات للمراتب الدنيا، في حين تمتلك هذه الأخيرة دائماً الشوق للارتقاء إلى المراتب العليا، وتنشأ من هذا التجاذب والجهد *الحركة الاستعلائيّة* في عالم الموجودات.

وتقع الحركة الاستعلائية للعالم ضمن مراتب قوس الصعود، وتُعتبر المراتب الدنيا للعالم في قوس الصعود بمثابة القوّة (قابليّة الشيء وإمكانيته) بالقياس مع المراتب الأعلى والأشرف، ويمكنها الوصول إلى المراتب الأشرف منها[1]. ويكون تكامل الشيء وخروجه من حالة القوة السابقة، وترقّي الاستعدادات تحت تأثير المبادئ الفعّالة للعالم. ومتى وصلت جميع القوى واستعدادات الموجود الجسمانيّ إلى حالة الفعليّة، استغنى هذا الموجود عن المادّة، ووصل إلى الحياة المستقلّة، وبذلك يكون قد ترك الجسد. ولكن إذا حصل أيّ انحراف أو نقصان في حركة الموجود الجسمانيّ خلال سيره نحو غايته، فإنه (الموجود الجسمانيّ) سيتّخذ حركة أخرى بُغية تعويض ذلك النقص، لكي يتمّكن عبر مواصلته للحركة الجديدة من الوصول إلى الفعليّة الكاملة. وعلى الرّغم من وجود التكثّر المؤثّر والمحيّر في حركات عالم الجسم غير المتناهية، إلّا أنّ جميع تلك الحركات التي بدأت من القوّة الصّرفة (الهيولى Hyle)[2]، تنتهي إلى الفعليّة المحضة والكمال الصّرف وأعلى مراتب الوجود (يعني ذات واجب الوجود). إذاً، توجد غايات عقليّة لجميع الحركات حيث تسير بشوق واشتياق شديدين نحوها، وتقترب الحركات من الوحدة كلّما تقرّبت إلى الكمالات العقليّة والمراتب العليا في الوجود، حتى تصل في النهاية إلى الكمال الصّرف (extreme perfection) والوحدة

---

(1) المصدر نفسه، ج2، ص (372 ـ 373).

(2) (عند القدماء) مادة ليس لها شكل ولا صورة معيّنة، قابلة للتشكيل والتصوير في شتّى الصور، وهي التي صنع الله تعالى منها أجزاء العالم الماديّة. [المترجم].

المحضة (absolute unity). وبالنتيجة، فكما أنّ واجب الوجود هو واحد في مبدأ عالم الموجودات، وتبدأ شؤونه بالظهور عبر مراحل معيّنة ووفقاً لترتيب الظهور (أي *الأشرف فالأشرف*)، كذلك هو الحال في قوس الصعود، إذ تكون تلك التجلّيات متنوّعة للغاية وتتكامل مع خروجها من القوّة إلى الفعليّة لتقترب أخيراً من الفعليّة النهائيّة عن طريق الحركات الاشتداديّة في مراتب الوجود.

القسم الثاني: تأمّلات قرآنيّة في علم الوجود

يعتبر القرآن الكريم وجود العالم أمراً مفروضاً، وهو لا يقدّم أيّة أدلّة أو براهين لإثبات حقيقة العالم الخارجي، بل يكتفي بالدّعوة إلى التدبّر والترغيب والتشجيع على التفكّر في العالم من حولنا، ثمّ يحاول تعريف بعض خصائص هذا العالم، وبيان جزء من وقائعه وحالاته. وتستخدم الآيات القرآنيّة أحياناً أسلوب الاستفهام التوبيخيّ في ترغيبها ودعوتها إلى التدبّر والتأمّل في العالم[1]، أو تقوم بعرض قضايا إخباريّة عن المجالات الخاصّة بالمعرفة وخصائص الإطّلاع والتعرّف على العالم[2]، بينما تعمد تلك الآيات في أحيان أخرى إلى مدح المفكّرين والمتدبّرين[3]، وذمّ الغافلين والمغرضين وأصحاب النفوس المريضة[4].

وتسعى معظم الآيات القرآنية التي تحثّ على التفكّر والتدبّر في

---

(1) أنظر: (سورة الأعراف: الآية 185 وسورة ق: الآية 6 ؛ وسورة الروم: الآيتان 8 و9؛ وسورة محمّد: الآية 10.

(2) كالآيات التالية: (سورة البقرة: الآية 164؛ وسورة آل عمران: الآية 190؛ وسورة لقمان: الآية 10؛ وسورة يونس: الآية 10).

(3) سورة آل عمران: الآية 191.

(4) سورة الجاثية: الآية 7.

هذا العالم إلى التعريف بالتوحيد، حيث يبدو أنّ وحدة الحقّ في خلقة العالم وربوبيّته هو أمر مفروض ومفروغ منه في القرآن الكريم[1]. فالعبارات والآيات الواردة في القرآن الكريم من أمثال ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ﴾[2] و﴿مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾[3] و﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[4] والتي لا تصاحبها أيّة استدلالات أو شواهد، تدلّ كلّها على اعتبار (*التوحيد الخالقيّ*) و(*التوحيد الربوبيّ*) بل وحتى (*التوحيد الإلٰهيّ*) أموراً مفروغاً منها. إلّا أنّنا نعلم أنّ بعض الآيات القرآنية أتت ببعض الاستدلالات لإثبات التوحيد عن طريق *برهان الخلف*[5]، *أو تعتبر التوحيد ضرورة من الضرورات الذاتيّة للألوهيّة*[6]، *لكنّ مثل هذه الآيات قليلة نسبيّاً بالمقارنة بالآيات التي تستند إلى البراهين التجريبيّة للتعريف بصفات الله سبحانه وتعالى.*

ويمكن تلخيص الرؤية العامّة للقرآن الكريم في ما يتعلّق بمعرفة العالم بأنّها نظرة تنتهي إلى التوحيد لكونه يُعرّف العالم دائماً في ضوء ارتباطه وعلاقته بالله عزّ وجلّ، حتى تلك الآيات التي تتحدّث عن علاقة العالم بالإنسان أو بالنظام والتنسيق والانسجام الموجود بين أجزاء العالم بعضها ببعض، فهي تتضمّن إشارات واضحة وصريحة إلى مبدأ العالم وغايته. وعلى أيّة حال، تقسّم الآيات التي

---

(1) تأمّلوا مثلاً: سورة إبراهيم: الآية 10؛ وسورة طه: الآية 50.

(2) سورة الحجّ: الآية 6.

(3) سورة الأعراف: الآية 85، وسورة هود: الآيات 50، 61، 84.

(4) «لا» نافية للجنس، تنفي حقيقة الشيء وذاته، أمّا الأوصاف المذكورة في بعض العبارات مثل ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ أو ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فهي تشير من دون أدنى شكّ إلى أصالة الإلوهيّة والربوبيّة والتوحيد. (أنظر العلّامة الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج1، (قم، الطبعة الخامسة، 1991م)، ص 328.

(5) أنظر: سورة الأنبياء: الآية 22؛ وسورة الملك: الآيتان 3 و4.

(6) سورة آل عمران: الآية 18.

تتناول الرؤية الكونيّة إلى مجموعتين، هما: (1) الآيات التي تشير إلى الرابطة أو العلاقة العليّة بين الله سبحانه والعالم؛ و(2) الآيات التي تتطرّق إلى العلاقة الظهوريّة بين الله تعالى والعالم.

2 ـ 1 ـ الآيات التي تشير إلى العلاقة العليّة بين الله سبحانه والعالم

تستخدم هذه المجموعة من الآيات كلمتين أو مفردتين في الحديث عن خلق العالم: وهما ﴿ٱلْخَلْقُ﴾ و﴿ٱلْأَمْرِ﴾، مثل ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[1]، و﴿وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌ بِأَمْرِهِۦٓ﴾[2]، و﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[3]، و﴿ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ۝٥٠﴾[4]. أمّا عن الفرق بين الكلمتين المذكورتين ﴿ٱلْخَلْقِ﴾ و﴿ٱلْأَمْرَ﴾، فقد قال الفلاسفة ما يلي:

أ ـ إنّ كلّاً من كلمتَيْ(**الخَلق**) و(**الأمر**) تعنيان (*الإيجاد*)، لكنّ (**الخَلق**) هو الإيجاد التدريجيّ المرتبط بالزمان[5]، في حين أنّ (**الأمر**) يمثّل الإيجاد المفاجئ، مثل قوله تعالى ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾[6][7].

ب ـ يكون تقدير المقدّرات وتوليف الجهات أمراً ضروريّاً في

(1) سورة الأعراف: الآية 54.
(2) السورة نفسها: الآية نفسها.
(3) سورة السجدة: الآية 4.
(4) سورة طه: الآية 50.
(5) سورة الحديد: الآية 4.
(6) سورة القمر: الآية 50.
(7) أنظر: جوادي آملي، ***صورت و سيرت إنسان در قرآن*** (= صورة الإنسان وسيرته في القرآن)، قم، منشورات إسراء، 2000، ص (54 ـ 55).

الإيجاد الخَلْقيّ، مثل قوله عزّ وجلّ ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢﴾[1]، لكنّ تقدير الجهات الوجوديّة وتنظيم المقدّمات وترتيب الأُسس ليس مطروحاً في الإيجاد الأمريّ[2].

ت ـ يكون (**الأمر**) منزّهاً عن التضادّ والتكثّر والتغيير، أمّا (**الخَلق**) فيشمل التكثير والكثرة والتغيير والمتغيّرات والأضداد[3].

ث ـ يكون (**الأمر**) مقتصراً على الله سبحانه، لكن يمكن نسبة (**الخَلق**) إلى غيره كذلك، كقوله عزّ من قائل: ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِيۖ﴾[4].

ولمّا كان (**الخَلق**) هو إيجاداً تدريجيّاً مشروطاً ومرتبطاً بالزمان، وكان (**الأمر**) إيجاداً مفاجئاً غير مشروط ولا مرتبط بزمان، ولمّا كان لكليهما نسبة مع الله الثابت والواحد الأزليّ، فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه ههنا هو: «ما هو شكل الارتباط بين (**الخَلق**) و(**الأمر**)؟»

ويستبطن هذا السؤال مسألتين أساسيّتين هما: **أولاً**، بيان علاقة الله الخالق الواحد الأزليّ بالمخلوقات الحادثة المتحرّكة المتغيّرة المتدرّجة؛ **وثانياً**، بيان علاقة الإيجاد الأمريّ بالنظام العلّيّ.

ويُعتبر شكل العلاقة بين الله الثابت من جهة وبين الموجودات

---

(1) سورة الفرقان: الآية 2.

(2) العلّامة محمد حسين الطباطبائي، ***تفسير الميزان***، ج8، (قم، مؤسّسة العلّامة الطباطبائي الفكريّة العلميّة)، ص (210).

(3) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج3، الموقف (7) من السفر الثالث، ص (9 ـ 10).

(4) سورة المائدة: الآية 110.

المتطوّرة المتدرّجة من جهة أخرى، إحدى المسائل المهمّة في علم التفسير والكلام، لأنّ مبدئية الله وتدبيره تعالى متغيّران ومتجدّدان بالنسبة إلى جميع الخلق، وهو مرهون بتحقّق الأسباب والعلل. إذاً، فمبدئية الله سبحانه ستكون بمثابة خالقيّة مشروطة، وهذا ما لا يمكن قبوله.

في ضوء ذلك، فإنّ أحد الحلول المقترحة لحلّ هذه المعضلة يتمثّل في اعتبار خالقيّة الله تعالى ضروريّة في سلسلة الوجود وليست في صلب تلك السلسلة، وذلك بالاستناد مثلاً إلى الآية: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾[1]، وبعض الآيات الأخرى التي تشير بصراحة إلى الخلق الواحد والمفاجئ. لكنّ هذا الحلّ يتعارض بوضوح مع الآيات القرآنيّة الأخرى مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝٢٩﴾[2] وهي آيات تشير إلى الخلق المستمرّ للعالم وحضور خالقيّة الله تعالى في صلب سلسلة الوجود ـ كما نرى. ومن ناحية أخرى، هناك تعارض واضح بين الإيجاد المفاجئ غير المشروط الذي تتضمّنه كلمة (**الأمر**) ـ في سورة القمر، الآية (50) ـ وكلمة (**كُن**) ـ في سورة «يس»، الآية (82) ـ وبين النظام العلّيّ الذي يحكم عالم الوجود. وفي ما يتعلّق بهذه المسألة فإنّ آي القرآن الكريم تنقسم إلى مجموعتين: **المجموعة الأولى** وهي الآيات التي تشير إلى أنّ الله سبحانه وتعالى هو ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾، ويعني ذلك أنّ خالقية الله تشمل كلّ ما يمكن تسميّته بـ(الشيء)[3]. **المجموعة الثانية** وهي آيات تربط كلّ فعل إلهيّ ببعض الشروط، وهي بذلك تؤيّد قانون العلّيّة. ولذلك نرى نسبة وقوع بعض الأحداث

---

(1) سورة القمر: الآية 50.

(2) سورة الرحمن: الآية 29.

(3) أنظر: سورة المؤمن: الآية 6؛ وسورة الزّمر: الآية 6؛ وسورة الرّعد: الآية 16؛ وسورة الأنعام: الآية 101.

أحياناً إلى الأحداث الطبيعية أو الإنسانية[1].

وثمة حلّ آخر مطروح هو أن ننسب الإيجاد بالأمر إلى بداية الوجود، وننسب الإيجاد بالخلق إلى عالم الخلق نفسه، ونعتبره كساعة سماويّة[2] منظّمة على أساس قانون العلّيّة. بيد أنّنا نعلم أنّ معيار افتقار الموجودات للعلّة التامّة لا يتمثّل في حدوثها بل إنّ إمكانها الذاتيّ هو معيار احتياجها وحاجتها. وبما أنّ الإمكان الذاتي مصاحب لها على الدوام إذاً فإنّ سلسلة الموجودات بحاجة كذلك إلى العلّة وحضور واجب الوجود[3].

وقد فسّر بعض المفسّرين شموليّة فاعليّة الله سبحانه ونسبتها إلى قانون العلّيّة العموميّة من خلال نظريّة *العلّيّة الطوليّة*. ففي هذه النظريّة لا يتنافى تعبير ﴿خَـٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ مع العلاقة العلّيّة بين الموجودات لأنّه ليس باستطاعة علّتيْن اثنتيْن تمتلكان العَرَض نفسه التأثير في معلول واحد وفقاً لقانون العليّة، في حين يمكن القبول بأنّ الشيء المعلوم يتألّف من علّتيْن تسيران بشكل متوازٍ، فضلاً عن أنّ توارد العلّة الناقصة مع العلّة التامة على معلول واحد ليس بالمُحال[4].

أيضاً هناك حلّ ثالث غير اللذين ذُكرا آنفاً في ما يخصّ تفسير علاقة الأمر بالخلق، وهو، بالمناسبة، الحلّ الذي طرحه **صدر الدين**

---

(1) مثل قوله تعالى: ﴿وَيُرْسِلُ ٱلصَّوَٰعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَن يَشَآءُ﴾ [سورة الرّعد: الآية 13].

(2) يُنسب هذا التعبير إلى إسحاق نيوتن (Ishac Newton) حيث اعتبر العالم بمثابة ساعة سماويّة تمّ صُنعها من قِبل الساعاتي السماواتي وهو الله سبحانه، لكنّ تلك الساعة بدأت تدور في الوقت الحاضر وفقاً لقوانين العليّة الفيزيائية ومن دون أيّ تدخّل سماويّ.

(3) جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الخامس، المجلد الأوّل، ص (325).

(4) العلّامة محمد حسين الطاطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج17، ص (180).

الشيرازي[1]، وتستند فكرته إلى تفسيره الخاصّ لـ(*قاعدة الواحد*)، فهو يحاول من خلال نظريّة الوحدة التشكيكيّة للوجود إثبات أنّ قاعدة (*الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد*) لا تتعارض مع كثرة الأفعال وآثار المبدأ البسيط. وبعبارة أخرى، يُعتبر فعل المبدأ البسيط وحدة تشكيكيّة تشتمل على الكثرات الشخصيّة. وتصدر الموجودات المقيّدة والكثيرة كذلك عن المبدأ البسيط المذكور، مع الحفاظ على شروطها وقيودها أو وساطة المراتب التي توفّر لها شرط التحقّق وأرضيّته. بمعنى أنّ بسيط الحقيقة وقاعدة الواحد لا يتعارضان مع *التوحيد الأفعالي*[2].

ويبدو أنّه بالإمكان كذلك حلّ التعارض الظاهريّ بين الإيجاد الأمريّ والإيجاد الخَلقيّ عبر استخدام هذا الأسلوب، لأنّ وحدة الأمر الواحد المشار إليها في الآية: ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ۝٥٠﴾[3] هي في الواقع الوحدة الحقيقيّة و(إطلاق السعي) تشمل كلّ العالم، بل وتشمل تلك الوِحدة جميع الأحداث الزمانيّة والمكانيّة وحتى الزمان والمكان والعِلل والمعلولات والتقدّم والتأخّر والقوّة والفعل بأجمعها، وليس لها سوى مصداق واحد يتمثّل في الوجود المطلق أو مطلق الوجود. وهذه الوحدة (أي الوحدة الحقيقيّة) لا تسمح بوجود المبدأ أو الغاية أو الضدّ أو الندّ أو المثال أو الشريك[4].

---

(1) أنظر صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج2، ص (335 ـ 342).

(2) لمزيد من المعلومات حول تناسب قاعدة الواحد مع التوحيد الأفعاليّ، أنظر جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الثالث، المجلّد الثاني، ص (424 ـ 427).

(3) سورة القمر: الآية 50.

(4) رضا أكبريان، ***تأثير قرآن و حديث در فلسفه اسلامى*** **(= تأثير القرآن والحديث في الفلسفة الإسلامية)، ص (296).**

يجسّد نظام الخلق الإلٰهيّ حقيقة الكلمة الإيجاديّة (كُنْ) المذكورة في الآية الشريفة (82) من سورة (يس). بطبيعة الحال، إنّ الأمر الواحد أو الأمر (كُنْ) لا يرتبط بالزمن الماضي بل هو جارٍ بشكل مستمر ومتواصل. ولمّا كان الأمر الإيجاديّ (كُنْ) يتضمّن إطلاق السعي الذي هو غير مقيّد بزمان، فإنّ (كُنْ) لا يتعلّق لا بالزمن الماضي ولا بالمستقبل، بل له بُعد خارج زماني، على الرّغم من أنّ هذا المفهوم يستَكْنِه حالة التقدّم والتأخّر الذاتي للوجود في سلسلة مراتبه[1]. وما من سبب يجعلنا نعتقد بأنّ المخاطَب بهذا الأمر هو مخلوق بعينه، إذ وفقاً لما ذكره العلماء المسلمون[2] فإنّ هذا الأمر الوجوديّ موجّه إلى أولئك الحاضرين في نشأة العلم الإلٰهيّ وإن لم يمتلكوا الحضور العينيّ في العالم الخارجي. كما ليس في حوزتنا أيّ مبرّر يسوّغ لنا تصوّر وجود وساطة في أمر الإيجاد بين واجب الوجود والموجودات لأنّ التعبير في الآية: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾﴾[3] يبيّن أنّ المخاطَب بهذا الأمر (كُنْ) هو أيّ شيء تصدق عليه خصائص الشيء. لذا فإنّ اكتساب الموجودات للوجود هو عبارة عن النزول التدريجيّ للعلم الإلٰهيّ بقدر معيّن ومعلوم مع تقدّم الزمان وتأخّره. وبناءً على ذلك، لا وجود لأيّ تعارض بين الآية: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي

---

(1) يُقصَد بالتقدّم والتأخّر الذاتي تقدّم وتأخّر أجزاء الواحد المتّصل كالزمان أو الخط الناجم عن ذات الشيء أو حقيقته لا بمعنى الوساطة. وهذا النوع من التقدّم والتأخّر يصدق في الأشياء التي تكون ذواتها تشكيكيّة أو ذات مراتب. (أنظر ديناني، مصدر سابق، ص «219 ـ 220»).

(2) ومن بينهم السيّد عبد الحسين شرف الدين. (أنظر جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الثاني، المجلّد الأوّل، ص «207»).

(3) سورة يس: الآية 82.

شَأۡنٖ ﴿٢٩﴾﴾[1]، وبـين الآيـة: ﴿وَمَآ أَمۡرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٞ كَلَمۡحِۢ بِٱلۡبَصَرِ ﴿٥٠﴾﴾[2]، فالمقصود في الآية الثانية هو الوحدة الإطلاقيّة التي تتناسب مع مضمون التدرّج والتكثّر في الآية الأولى ولا تتعارض معها، بينما تُعتبر الآية الأولى بمثابة تفصيل للآية الثانية.

تأسيساً على ما قيل، فإنّ الوجود هو واحد وحقيقيّ ومتّصل، والعالم كلّه يمثّل فيض الواحد الحقّ أو الأمر الإلٰهيّ الواحد الذي يُعتبر بدوره تراتبياً وتشكيكيّاً. إلّا أنّ تقسيم الفيض الإلٰهيّ الواحد هو من صنع تحليلاتنا الذهنيّة، ومتعلّق برؤيتنا الإنسانيّة. فكما أنّ عقل الإنسان ينظر إلى الحيثيات المختلفة للموجود الواحد كالماهيّة والوجود والجنس والفصل وما إلى ذلك، باعتبارها عناصر مستقلّة بعضها عن البعض الآخر، فإنّه، وعلى المنوال نفسه، بإمكانه رؤية الأمر الإلٰهيّ الواحد الذي يمتلك وحدة حقيقيّة بشكل متكثّر ومتنوّع لجهة تنوّع الموضوعات أو مستفيضاتها، وأن يغضّ الطرف عن مسألة الوحدة. لذلك، فعندما ننظر إلى الكلمة الإلٰهيّة (كُنْ) من زاوية الوحدة نجد أنّها كلمة تستبطن جميع الكلمات الإلٰهيّة وصدورها عن الحقّ يمثّل عين الوجود التدريجيّ للموجودات. ولكن عندما ننظر إليها من حيث التفصيل نلاحظ أنّها تتضمّن مراتب ومدارج مختلفة ومقاطع متنوّعة.

باختصار، نستطيع القول إنّه لا يوجد أيّ تعارض في آيات القرآن الكريم بين حصر الخالقيّة والفاعليّة في الله سبحانه الذي يُعتبر مقتضى التوحيد الأفعاليّ، وبين نظام العلّة والمعلول، على الرغم من إنكار العلّيّة المستقلّة للظواهر الطبيعيّة. ويوفّر الأسلوب الذي يقدّمه القرآن الكريم في هذا البحث أرضيّة مناسبة لتفسير التوحيد الفاعلي

---

(1) سورة الرحمن: الآية 29.

(2) سورة القمر: الآية 50.

على أساس العلّيّة أو الفاعليّة التشكيكيّة. فبعض الآيات القرآنية تحصر (العزّة) و(القدرة) و(الخالقيّة) وما شاكلها، تحصرها في الله تعالى وحده دون غيره[1]، وهناك آيات أخرى تعتبر وجود أشخاص آخرين غير الله سبحانه قد يشتركون في بعض الأفعال أو الصّفات، كالآيات التي تذكر صفات التفضيل، وتنسب ولو بشكل ضمنيّ تلك الصفات أو الأفعال إلى الآخرين[2]. ويجب أن لا ننسى وجود آيات قرآنيّة أخرى تتضمّن حالة الاقتصار من جهة، وكذلك حالة الاشتراك من جهة أخرى جنباً إلى جنب مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3]، و﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[4]، و﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾[5]، وبعض الآيات التي وردت في سورة (الواقعة) كذلك[6].

وهكذا، فإنّ الحضور الشامل والمستمرّ لله سبحانه في قلب سلسلة الوجود، والذي يُعتبر حقيقة مسلّمة في التوحيد ومعناه وفقاً للآية: ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ﴿٢٩﴾﴾[7]، لا

---

(1) مثل: ﴿لِّلَّهِ ٱلشَّفَٰعَةُ جَمِيعًا﴾ [سورة الزمر: الآية 44]؛ و﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾ [سورة الرّعد: الآية 16؛ سورة الزمر: الآية 61]؛ و﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ﴾ [سورة الذاريات: الآية 58]؛ و﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: الآية 165].

(2) مثل ﴿أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ﴾ [سورة آل عمران: الآية 49]؛ و﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: الآية 14]؛ و﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾ [سورة التين: الآية 8]؛ و﴿وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلرَّٰزِقِينَ﴾ [سورة الجمعة: الآية 11]؛ و﴿وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة المنافقون: الآية 8].

(3) سورة الأنفال: الآية 17.

(4) سورة الصافات: الآية 96.

(5) سورة التوبة البراءة: الآية 14.

(6) الآيات من 58 ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ﴾ إلى الآية 73 ﴿نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾.

(7) سورة الرّحمن: الآية 29.

يمكنه أن يزيل الاهتمام بحضور المراتب التشكيكيّة للنظام العليّ، وذلك لأنّ تدبير أمور العالم يتمّ من خلال سلسلة تراتبيّة من الوسائط المادّية وغير المادّية المختلفة استناداً إلى الآيات من (2) إلى (4) من سورة الرّعد. وبذلك تكون وسائط المراتب الدنيا على الدوام في ذيل أو طرف إحاطة المراتب العليا حتى تصل إلى الصفات الفعليّة للحقّ تعالى. وإذا كانت هذه الصفات الفعليّة غير متشابهة مع بعضها البعض، إلّا أنّ جميع أسماء الله تعالى وصفاته الفعليّة تقع ضمن اسم (**الْقَيُّومُ**). فقيّومية الحقّ المطلَقة تعني القائم بالذات والمقوّم للغير، وهي تشتمل على الإفاضة أو الإضافة الإشراقيّة والتي يكون تحقّقها مرهوناً بذات القيّوم[1]. ولمّا كانت جميع المَلَكات والاستعدادات، بما فيها (المصلحة) و(المشيئة) و(الزمان) وغير ذلك، تقع في صلب الفيض الإلٰهيّ وطرف الإضافة الإشراقيّة لقيوميّة الحقّ، فإنّ جميع الإضافات تنتهي إلى إضافة واحدة متمثّلة بالإضافة الإشراقيّة للقيوميّة. ويعتبر الفيض المنبسط (أو الإضافة الإشراقيّة للقيوميّة) وحدة واقعيّة وشاملة، ويتوافر على وحدة اتصاليّة. وعلى الرغم من حاجة العالم كلّه إلى فيض جديد في كلّ لحظة، وحصوله بالفعل على ذلك الفيض[2]، إلّا أنّ كلّ فيض جديد لا يكون مرتبطاً بإرادة جديدة. وتمثّل جميع أنواع الفيض مراتب للفيض المنبسط نفسه الذي ينزل بالتدريج بحسب القيود المفروضة على المستفيضين.

ومع إيماننا بالتوحيد الأفعاليّ، يبرز أمامنا سؤال جدليّ مهمّ وهو: «ما هي علاقة الشرور بالفعل الإلٰهيّ؟» وإذا سلّمنا بأنّ كلّ

---

(1) لا تستلزم الإضافة الإشراقيّة (المضاف) و(المضاف إليه)، بل إنّ مجرّد تحقّق الإضافة يمثّل عين تحقّق المضاف إليه كذلك، ولا يمتلك المضاف إليه أيّ تحقّق بمعزل عن الإضافة الإشراقية.

(2) ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [سورة الرّحمن: الآية 29].

شيء مقتصر على الله سبحانه، فهل يمكننا نسبة وقوع الشرّ كذلك إليه عزّ وجلّ؟

يتبيّن لنا من مضمون الآيتيْن الشريفتين: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾[1]، و﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ﴾[2]، أنّ كلّ ما تصدق عليه كلمة (شيء) هو مخلوق من مخلوقات الله سبحانه، لأنّ (الخلقة) و(الحُسن) متلازمان في الوجود، وبالتالي فإنّ كلّ ما هو مخلوق من قِبل الله تعالى فهو حسن. وأمّا الشرّ من حيث الحقيقة والتحقّق الوجوديّ فهو موجود أو حادث، ولأنّه موجود فهو ليس سيّئاً أو بأساً، بل إنّ سوءه متعلّق بظرف متعارض وعلاقات خاصّة تتوفّر له مع الموجودات الأخرى[3]. وبناءً على ذلك، فإنّ ظرف تحقّق الحُسن والقبح أو الطاعة والعصيان يختلف عن ظرف التكوين أو الحقيقة الخارجيّة. ولهذا فإنّ الشيء خير وحسن نظراً للوجود والتحقّق المتمثّليْن في نسبته إلى الله تعالى: ﴿مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ﴾[4]، وقد يكون شرّاً وسيئاً من حيث نسبته إلى بقيّة الأشياء ﴿وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَۚ﴾[5].

ولكن، كيف يمكننا القبول بالتوحيد الأفعاليّ في الوقت الذي نتحدّث فيه عن حريّة الإنسان واختياره؟

للإجابة عن هذا السؤال نستطيع القول أنّ الخيار الإنسانيّ ينضوي كذلك تحت لواء العلّيّة التشكيكيّة، أمّا إرادة الإنسان فهي

---

(1) سورة الأنعام: الآية 10.

(2) سورة السجدة: الآية 7.

(3) أنظر العلّامة محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج7، ص (454 ـ 455).

(4) سورة النساء: الآية 79.

(5) المصدر نفسه.

مرتبة في سلسلة مراتب النظام التوحيدي للعلّية. وفي الواقع إنّ بعض الآيات مثل ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾﴾[1] والتي تنسب أعمال الإنسان إلى الله سبحانه، لا تعتبر العلل البينيّة كالإنسان وأعماله واسطة للثبوت، بل مجرّد واسطة للحكاية والعَرَض، لا غير. ومن هنا، فإنّ استخدام مصطلح العلّة في هذه الحالة يمثّل تغاضياً ملحوظاً لأنّ الموجودات لا تمتلك أيّة وساطة إلّا في مقام العَرَض وحسب (لا التحقّق)[2].

2 ـ 2 ـ الآيات التي تشير إلى العلاقة الظهوريّة بين الله تعالى والعالم

هناك مجموعة أخرى من الآيات القرآنية التي تتحدّث عن نوع آخر خاصّ من العلاقة القائمة بين الله سبحانه والعالم، يدعوها الفلاسفة *بالعلاقة الظهوريّة*. ويبدو أنّه يوجد نوع من الاختلاف في الرّتبة بين الآيات التي تؤكّد على العلاقة العليّة بين الله تعالى والعالم من جهة[3]، وبين الآيات التي تصرّ على وجود علاقة باسم العلاقة الظهوريّة بينهما من جهة أخرى[4]. ويُعزى هذا الاختلاف في الرتبة إلى الاختلاف الموجود في مقدار إزالة وحذف الغربة والثنائية (Dualism) بين الله سبحانه والعالم؛ لأنّ الآيات الخاصّة بالعلاقة الظهورية تنفي وجود أيّ نوع من أنواع الغربة والثنائية بينهما. ونتيجة

---

(1) سورة الصافات: الآية 96.

(2) جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الخامس، المجلد الأوّل، ص (425).

(3) مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الرّعد: الآية 16]؛ و﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: الآية 54]؛ و﴿وَهُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [سورة الأنعام: الآية 73].

(4) مثل قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ [سورة النور: الآية 35]؛ و﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [سورة البقرة: الآية 115]؛ و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد: الآية 4].

لذلك، يمكن الإشارة إلى أنّ انفصال أو تميّز عالم الموجودات عن الله تعالى هو من نوع انفصال الصفات عن الموصوف. إلّا أنّ هناك بعض الآيات القرآنية التي تؤكّد على العلاقة العلّية بين عالم الموجودات والله تعالى، وهي في الواقع آيات تنظر إلى تلك العلاقة على أنّها علاقة المعلول في مقابل العلّة. ولا شكّ في أنّ هناك بوناً شاسعاً بين الغربة والثنائية للعلّة والمعلول، وبين مغايرة الشؤون والظهورات الخاصّة لحقيقة ما.

لكنّ هذا النوع من الآيات القرآنية الذي يأخذ بعين الاعتبار علاقة عالم الموجودات بالله سبحانه، يتضمّن على الأقلّ أربعة أنواع من الدلالات التي تشير إلى علاقة العالم بالله:

أوّلاً: *دلالة معرفة العالم على التوحيد*: تنطوي مسألة كون العالم آية لله سبحانه على ميزة خاصّة في القرآن الكريم تتعلّق بعينيّة وجود العالم ومرآتيته. فكون المخلوقات دلائل وآيات لله سبحانه، هو أمر مترسّخ في صلب هويّة تلك المخلوقات ووجودها؛ لذلك فإنّ هناك اختلافاً وتبايناً بين النظرة المرآتيّة للقرآن ونظرة اللّاهوت الفلسفيّ. ويجدر القول هنا: إنّ آياتيّة الخلائق لله سبحانه لا تُعتبر وصفاً لازماً أو مفارقاً لها، بل هي عين هويّتها، والعلاقة بين موجودات العالم والحقّ تعالى ليست علاقة ربط أو إضافة مجرّدة بل إنّ وجودها، أساساً، هو وجود غير مستقلّ عن الله سبحانه، فهي تمثّل عين الربط والإضافة والآياتيّة لله تعالى، ولا تمتلك أيّة هويّة أخرى غير خصوصيّتها الآياتيّة[1]. وإذا كانت أشياء العالم تمتلك

---

(1) عبد الله جوادي آملي، **معرفت شناسى در قرآن** (= المعرفة في القرآن)، قم، منشورات (إسراء)، (1999م)، ص (345 ـ 348).

جهة أخرى في ذواتها غير جهتها الآياتيّة فإنّ من شأن ذلك تحديدها لأنّها صادرة عن جهة غير آية الحقّ، في حين أنّ الحقّ واجب الوجود من جميع الجهات، وهو تعالى غير متناهٍ، ولا توجد في ساحة الوجود أيّ ساحة أخرى للغير، إذاً فكلّ شأن من شؤون المخلوقات ليس سوى آية الله سبحانه[1].

ويعتبر **صدر الدين الشيرازي** أنّ آية النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[2] هي أساس بيان ظهور الحقّ وتجلّيه في العالم، حيث تطرّق في ذيل تفسير الآية المذكورة إلى بيان وتوضيح تجلّي الحقّ تعالى في الموجودات. ويعتقد **صدر المتألّهين** أنّ النور والوجود يمثّلان حقيقة واحدة قد يختلفان في المفهوم والاعتبار، وهو ما اعتقده كذلك في ما يتعلّق بالظلمة والعدم[3].

ويبدو أنّ هناك انسجاماً وتوافقاً أكبر بين النظريّة التشكيكيّة للوجود في الحكمة الصدرائيّة، وبين مجموعة الآيات القرآنيّة التي تصرّح بوجود علاقة علّيّة بين الله سبحانه من جهة، والعالم من جهة أخرى حيث تكون الماهيّات في النظريّة التشكيكيّة للوجود ـ وهي التعيّنات الخاصّة بحقيقة الوجود ـ مختلفة في المراتب. لكنّ نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود تنسجم مع الآيات التي تشير إلى العلاقة

---

(1) جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الرابع، المجلد الثاني، ص (455).

(2) سورة النور: الآية 35.

(3) قال الملّا صدرا: «والنور والوجود حقيقة واحدة لا فرق بينهما إلّا لمجرّد الاعتبار والمفهوم وكذا الظلمة والعدم». انتهى. (الملّا صدرا، *أسرار الآيات*، تصحيح خواجوي، (قم، منشورات حبيب، الطبعة الثانية، 1999م)، ص (35). أنظر كذلك: الملّا صدرا، *تفسير آية النور*، ترجمة محمد خواجوي، (طهران، منشورات مولى، 1983م)، ص (36 ـ 37).

الظهوريّة لله سبحانه والعالم، لأنّ المخلوقات، ووفقاً للوحدة الشخصيّة للوجود، تمثّل المظاهر والتجلّيات المتعلّقة بالوجود وليست تعيّناته بل هي علاماته وآياته[1]. فإذا اعتبرنا معيار فقر الموجودات وحاجتها إلى واجب الوجود بمثابة الإمكان الوجوديّ، فإنّ المخلوقات التي تجسّد الارتباط والتعلّق بالجاعل لا تمتلك أيّ ظهور أو بروز من دون الاتّكاء على الجاعل (واجب الوجود). وعبر هذا الطريق بالذات استطاع **صدر الدين الشيرازي** التوصّل إلى نظريّة (*بسيط الحقيقة*)[2] وكذلك (*البرهان الإنّي* demonstration of fact)[3] اللذيْن قاداه من معرفة حقيقة الوجود إلى معرفة حقيقة واجب الوجود ومن حقيقة واجب الوجود، إلى معرفة الموجودات، مستدلاً بالآية ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝١٨﴾[4][5].

وهو يشير إلى أنّ الآية المذكورة تُعتبر من أوضح البراهين التي تدلّ على وجود الله سبحانه وأقواها[6] لأنّها تستدلّ بأكثر الأشياء ظهوراً وهي طبيعة الوجود المطلق بما هو مطلق، ثمّ يستنتج من الآية ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝٥٣﴾[7] أنّ حقيقة الحقّ ليست برهاناً على ذاته وحسب بل هي برهان وجود جميع

---

(1) رضا أكبريان، ***تأثير قرآن و حديث در فلسفه اسلامى*** (= تأثير القرآن والحديث في الفلسفة الإسلامية)، ص (295 ـ 296).

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (17).

(3) المصدر نفسه، ص (14).

(4) سورة آل عمران: الآية 18.

(5) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (138 ـ 139).

(6) صدر المتألّهين، ***أسرار الآيات***، ص (57).

(7) سورة فصّلت: الآية 53.

الأشياء كذلك[1]؛ أي إنّ معرفة الممكنات لا تنتهي بمعرفة الحقّ تعالى، بل إنّها هي نفسها مشروطة بمعرفة الحقّ.

ثانياً: دلالة التوحيد على معرفة العالم: يعتبر **صدر المتألّهين** أنّ شهود العالم في مرآة الحقّ هو أرقى درجات الرؤية الكونيّة وأكثرها اعتباراً، وأنّ النظرة المرآتيّة تمتلك مكانة خاصّة ليس من حيث شهود جمال الحقّ في مرآة الموجودات وحسب، بل وحتى من حيث شهود العالم في مرآة الحقّ كذلك، لأنّه إذا كان الجزء الأوّل من الآية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ﴾[2] يشير إلى شهود الحقّ في مرآة العالم (وهو ما يُعرَف بالبرهان اللّميّ demonstration of the cause)، فممّا لا شكّ فيه أنّ الجزء الثاني منها ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[3] يتعلّق بشهود العالم في مرآة الحقّ. وعلى هذا، تدلّ آيات القرآن الكريم على أنّ الوجود المرآتي يمثّل هويّة ذات الموجودات.

وكما هو واضح كذلك من الآية ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[4]، تشير النظرة القرآنية إلى أنّ كلّ شيء غير وجه الله سبحانه هو في حكم *المعدوم* (non-being). وجميع الأشياء الفانية في ذاتها هي باقية وثابتة في ضوء الوجه الإلٰهيّ، وهو ما تؤكّده الآيتان ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[5]. ولا تتحدّث هاتان الآيتان عن وضع الأشياء وحالتها في المستقبل ـ

---

(1) للتعرّف على ما قاله الملّا صدرا حول شهادة الحقّ على وجود الأشياء، أنظر: الملّا صدرا، ***أسرار الآيات***، ص (85 ـ 88).

(2) سورة فصّلت: الآية 53.

(3) المصدر نفسه.

(4) سورة القصص: الآية 88.

(5) سورة الرّحمن، الآيتان 26 و27.

كما قد يشتبه البعض ـ بل إنّهما تُعرّفان ذوات تلك الأشياء، فكلّ موجود إنّما هو في حال الظهور المجازيّ والفناء الذاتي، ووجه الله سبحانه هو المتحقّق والباقي. فلو اعتبرنا أنّ كلّ شيء غير الله تعالى هالك وزائل فإنّ الله وحده هو الباقي، وهكذا فإنّ الشرك والتجسيم والتشبيه وغير ذلك يكون منتفياً بانتفاء الموضوع من أساسه. وإذا كان كلّ شيء مغادراً إلى العدم والفناء فهذا يعني أنّه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وأنّه سبحانه ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣﴾، وليس يُقاس بالله شيء ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، وكلّ ما نرى ونشاهد لا يمثّل سوى تجلٍّ للحقّ عزّ وجلّ ﴿...فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾[1]. وعلى هذا فإنّ نفي مرآتيّة المخلوقات في مقام الذات يعادل الشِرك لأنّ ذلك يتطلّب إثبات وصف الاستقلالية لها، ولأنّ الوجود نفسه هو واقع الأشياء الذي يمثّل مقام ذاته عين مرتبة ثبوته.

ثالثاً: التغاير الوصفيّ لله والعالم: من خلال توضيحه لتغاير الله سبحانه والموجودات مستنداً إلى بعض الآيات القرآنية مثل ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾[2]، و﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ ۝١٦﴾[3]، يؤمن **صدر الدين الشيرازي** بأنّه ليس هناك، في الحقيقة، أيّ مباينة بين هويّة العالم وواجب الوجود[4]. وباستناده كذلك إلى آيات قرآنيّة أخرى مثل ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ ۝٢٩﴾[5]، و﴿ذَٰلِكُمْ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُوهِنُ كَيْدِ ٱلْكَٰفِرِينَ ۝١٨﴾[6]، و﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ

---

(1) سورة البقرة: الآية 115.

(2) سورة القصص: الآية 88.

(3) سورة غافر: الآية 16.

(4) الملّا صدرا، *الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة*، ص (49).

(5) سورة الرّحمن: الآية 29.

(6) سورة الأنفال: الآية 18.

﴿بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾﴾[1]، و﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَىٰ مِن ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٧﴾﴾[2]، يحاول **صدر المتألّهين** توضيح أنّ بينونة الحقّ ومعيّته مبنيّة على أساس سلب وإثبات الاستقلال الفعليّ لعالم الموجودات من جهة واحدة[3]. وعلى هذا، فإنّ مغايرة الحقّ للعالم ليست بصورة الانفكاك والانفصال والاعتزال، وليس هناك أيّ حدّ بين الله وبين العالم، بل إنّ تلك المغايرة من نوع البينونة والدلالة أو الظاهر والمظهر. ويعدّ تغاير الله سبحانه والعالم تغايراً بين الوصف والموصوف، كما قال أمير المؤمنين (ع): «**وتوحيده تمييزه من خلقه، وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عُزلة**»[4].

وقد استخدم **صدر الدين الشيرازي** ـ كما فعل الكثير من أسلافه من العلماء والفلاسفة المسلمين ـ تشبيه الظلّ في بيانه وتوضيحه للعلاقة بين العالم وبين الله سبحانه، مستلهماً ذلك من الآيـــة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ﴿٤٥﴾﴾[5]. ويعتقد **صدر المتألّهين** أنّ العالم هو ظلّ الحقّ تعالى، وبالطّبع فإنّه لا توجد أيّة مباينة عزليّة بين الشيء وظلّه، بل يوجد تغاير وصفيّ ناجم عن الاختلاف في الكمال والنقص.

---

(1) سورة التوبة: الآية 14.

(2) سورة المجادلة: الآية 7.

(3) أنظر: صدر المتألهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (373 ـ 374)؛ ***أسرار الآيات***، ص (69 ـ 74).

(4) محمد باقر المجلسي، ***بحار الأنوار***، ج4، ص (253).

(5) سورة الفرقان: الآية 45.

رابعاً: المعيّة بين الله والعالم: بما أنّه لا يوجد أيّ تغاير واقعي بين الله سبحانه وبين العالم، فإنّ المعيّة التي هي مسايرة ومصاحبة بين غيريْن تكتسب مغنىً خاصّاً بها. وتتّضح معيّة الحقّ تعالى مع العالم في ضوء الفقر الذاتي للأشياء. وأمّا كلمة ﴿ٱلْقَيُّومُ﴾ الواردة في القرآن الكريم فتتضمّن مفهوم الفقر الذاتي المشار إليه بصرف النظر عن المكانة الخاصّة والمتميزة التي يتميّز بها هذا الاسم بالذات بين أسماء الله تعالى الحسنى وصفاته. ويقول **صدر المتألّهين** في ذيل تفسيره للآية ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنكُمْ﴾[1]: «وذلك إثبات لمعيّته تعالى لكلّ شيء وقربه منه، وهي معيّة قيّوميّة وقرب معنويّ إلهيّ لا بمداخلة ولا بمماسّة كمعيّة جسم لجسم ولا كمعيّة صورة لمادّة، ولا كعَرَض لمحلّ ولا بالعكس ولا كمعيّة مقوّم المهيّة ـ كالجنس والفصل ـ للمهيّة، أو مقوّم الوجود المادّة والصورة للموجود المتقوّم بهما خارجاً أو عقلاً، فإنّ البارئ قيّوم لكلّ شيء وغاية له لأنّه مقوّم كلّ شيء بأحد هذه المعاني». وهناك العديد من الآيات القرآنيّة الأخرى والتي تعكس الإحاطة العموميّة لله تعالى بالعالم والفقر الذاتي هذا الأخير إليه سبحانه، مثل قوله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١﴾[2]، و﴿فَسُبْحَٰنَ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[3]، و﴿قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[4]، و﴿...مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلَّا هُوَ ءَاخِذٌۢ بِنَاصِيَتِهَآ﴾[5].

هذا، ويمكن تنظيم بعض الآيات القرآنيّة التي تشير إلى فقر

---

(1) سورة الواقعة: الآية 85.

(2) سورة المُلك: الآية 1.

(3) سورة يس: الآية 83.

(4) سورة المؤمنون: الآية 88.

(5) سورة هود: الآية 56.

المخلوقات وفنائها ضمن سلسلة معيّنة، فالجبال التي هي مثال القوة والثبات، يقول عنها القرآن الكريم بأنّها محكومة بالفناء والدمار الذاتيّيْن. وهكذا فإنّ ترتيب الفناء الذاتي المذكور يمكن تنظيمه بالشكل التالي:

★ أوّلاً: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ﴿١٠٥﴾﴾[1].

★ ثانياً: ﴿وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنفُوشِ ﴿٥﴾﴾[2].

★ ثالثاً: ﴿وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَّهِيلًا ﴿١٤﴾﴾[3].

★ رابعاً: ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾[4].

إنّ الحالات المذكورة أعلاه لا تشير إلى وقوع الأحداث في المستقبل لأنّ المستقبل؛ هو في الواقع ظرف ظهور الحقيقة الخفيّة لتلك الأحداث. فعلى سبيل المثال، إنّ كلمة ﴿فَكَانَتْ﴾ في الآية ﴿وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾ تدلّ على الدّوام، بمعنى أنّ الجبال التي تُشبّه بالصلابة والقوة والأصالة في واقعيّتها هي شِبه حقيقة في ذاتها؛ وعلى هذا، وبشكل عامّ، فإنّ الآية المذكورة تؤكّد على الفناء الذاتيّ والظهور المجازيّ للموجودات بل وجميع الأشياء، حيث يقول سبحانه: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[5] و﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿٢٧﴾﴾[6].

وتتعلّق موجودية الأشياء إطلاقاً بإبداع الحقّ تعالى وإنشائه،

---

(1) سورة طه: الآية 105.

(2) سورة القارعة: الآية 5.

(3) سورة المزّمل: الآية 14.

(4) سورة النّبأ: الآية 20.

(5) سورة القصص: الآية 88.

(6) سورة الرّحمن: الآيتان 26 و27.

وكذلك هويّات تلك الموجودات مرتبطة أيضاً به سبحانه. إذاً فليس هناك في هذا العالم سوى موجود حقيقيّ واحد، أمّا الآخرون فهم إمّا ظلّه أو صورته المرآتيّة بسبب معيّتهم له[1]. ولا شك في أنّ تصوّر المرآتيّة عن الموجودات، في العرفان وفي الروايات كذلك، يكتسب أهميّته من كون المرآة تتميّز بأربع خصائص على الأقلّ، هي: **أولاً**، إنّ من ينظر فيها يرى صورته فيها؛ **ثانياً** إنّ كلّ ما يراه الناظر يتناسب مع خصائص المرآة نفسها كالصّغر والكبر أو التحدّب والتقعّر أو اللون والخصائص الأخرى؛ **ثالثاً** كلّ ما يراه الناظر ليس في داخل المرآة ولا خارجها؛ **رابعاً** كلّ ما يراه الناظر ليس معدوماً ولكنّه ليس خيالاً كذلك. وكما يقول **صدر الدين الشيرازي** فإنّ ظهور المرآة بذاتها إنّما هو رمز يعكس حقيقة العالم والفقر المحض للعبد، أمّا الصور المرآتيّة فهي تمثيل يُراد به الإفهام بأنّ العالم هو مرآة الحقّ تعالى.

لكنّ القرآن الكريم يُنزّه العرش الذي هو عبارة عن حقيقة الوجود عن جميع التعيّنات والأحكام الخاصّة بها، وذلك في الآية ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ﴾[2] من خلال الإشارة إلى الدرجات المختلفة للتعيّنات الوجوديّة[3][4]. وليس بإمكان العالم بيان (صفة)

(1) أنظر: الملّا صدرا، *تفسير آية النور*، ترجمة محمد خواجوي، ص (37).

(2) سورة غافر: الآية 15.

(3) وقد تمّ ذكر (المرآة) في المناظرة التي جرت بين الإمام الرّضا (ع) وعمران الصابي. (أنظر: ابن بابويه القمي، *التوحيد*، تصحيح هاشم الحسيني الطهراني، (قم، مؤسّسة نشر، بدون تاريخ)، ص (434 ـ 435). أنظر كذلك قول الإمام علي (ع): «واحد لا بعدد، ودائم لا بأمد، وقائم لا بعمد، تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة، وتشهد له المرائي لا بمحاضرة». (*نهج البلاغة*، الخطبة رقم «185»).

(4) أنظر صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، ص (260 ـ 262).

الحقّ تعالى إلّا بمقدار محدّد؛ لكنّ الله تعالى ليس في العالم وليس العالم في الله على الرّغم من عدم وجود أيّ حائل بينهما[1]. وعلى هذا، فإنّ مرايا العالم تبيّن حقيقة الوجود أو الوجود الحقيقيّ لا كونها محلّ حلوله[2]. ويتنزّل الوجود أو الفيض المنبسط نحو التجلّي، وهو يمتلك في كلّ مرتبة من المراتب أحكاماً خاصّة به مثل المطلق والمقيّد، والكلّي والجزئيّ، والواحد والكثير، والخارجيّ والعقلي، وما إلى ذلك. ولا يُعتبر أيّ من الأحكام المذكورة وصفاً ذاتياً للوجود فهذا الأخير يحتفظ بمقامه العرشي قبل التجلّي وبعده ومعه، ومن هنا فإنّ تجليّ الحقّ في الموجودات الطبيعيّة[3]، وحتى في كلام الله تعالى[4]، يظهر بصور مختلفة، وكلّ صورة من تلك الصور تتميّز بأحكامها الخاصّة بها. ولذلك فإنّ تجلّي الله سبحانه في الطبيعة من وجهة نظر القرآن الكريم لا يقتصر على الناظم والخالق، بل إنّ (الله العليم)، و(الله اللّطيف)، و(الله القدير)، و(الله الرّحمن والرّحيم)، و(الله الرّزّاق ذو القوّة المتين...)، كلّها تجلّيات أسمائية لله سبحانه.

لكنّ النقطة المهمة هنا هي نظرة العلماء المسلمين حول معيّة الله تعالى والعالم أو التنزّل نحو تجلّيه، لا تتعلّق بالهويّة الغيبيّة للحقّ سبحانه، إذ إنّ هويّته الغيبيّة عزّ وجلّ ـ مع عجزنا عن إدراك ذلك ـ لا ترتبط بأيّ طرف إطلاقاً. ويرتبط تجلّي الله سبحانه في

---

(1) أنظر: محي الدين ابن عربي، ***الفتوحات المكية***، ج1، (بيروت، دار صادر، بدون تاريخ)؛ أنظر أيضاً: جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الرابع، شرح المجلّد الأول، ص (77).

(2) «**داخل في الأشياء لا بممازجة وخارج منها لا بمزايلة**». (*نهج البلاغة*).

(3) «**الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه**». (*نهج البلاغة*، الخطبة رقم «108»).

(4) «**فتجلّى سبحانه لهم في كتابه من غير أن يكونوا رأوه، بما أراهم من قدرته**». (***نهج البلاغة***، الخطبة رقم «147»).

العالم بالفيض المنبسط أو (حقّ *المخلوق به*)[1]، فهو لا يأخذ بعين الاعتبار سوى الفيض المنبسط. أمّا ما يتعلّق بالفيض المنبسط في الحقّ أو اسم الرّحمن فإنّ العلماء المسلمين يرون أنّ هذا الإسم المبارك ظاهر في الموجودات بينما لا يقبلون بحلوله أو اتّحاده معها[2]. ويؤكّد هؤلاء العلماء على أنّ مصاحبة ومعيّة الفيض المنبسط للوجود وتعيّناته إنّما هو ناجم عن تجلّيه في تلك التعيّنات العلميّة والعينيّة، أمّا مغايرته للأشياء فتتعلّق باختفاء ذاته عن الأشياء وتعاليه وتنزّهه عن نقصانها وضعفها[3].

ولا يقتصر مجلى ظهور الحقّ بالأشياء المادّية وحسب، بل يشمل كذلك العقول والأَنفُس أو المعقولات والمفاهيم؛ وعلى هذا فعندما يتناول القرآن الكريم شرح وبيان تجلّيات الحقّ في مرآة المخلوقات، فإنّه ـ القرآن ـ كذلك يُعتبر مجلى ظهور الله المتكلّم، وهو ما يشير إليه **الإمام علي** (ع) بقوله: «...**فتجلّى سبحانه لهم في كتابه**»[4]. وتتّخذ تجليات الله سبحانه في القرآن الكريم عدّة أشكال وصور، منها:

1 ـ ***الناحية الكلاميّة والجوانب المتعدّدة للإعجاز***: تمّ التأكيد في معظم آيات القرآن الكريم على أنّه يمثّل معجزة خاصة عند التحدّث عن مفهوم تلاوة الآيات.

---

(1) تعبير عرفانيّ عن الوجود أو الفيض المنبسط. (أنظر: جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** «= شرح الحكمة المتعالية»، القسم الرابع، شرح المجلّد الثاني، ص «537 ـ 540»).

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، ص (260 ـ 262).

(3) أنظر: جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** «= شرح الحكمة المتعالية»، القسم الثالث، المجلّد الأوّل، ص «533»).

(4) ***نهج البلاغة***، الخطبة رقم (147).

2 ـ ***الناحية الخاصّة بتعريف أسماء الله الحسنى مثل الآيات من (22) إلى (24) من سورة الحشر***: تتطرّق هذه المجموعة من الآيات إلى بيان وتوضيح أسماء الله وصفاته تعالى وأفعاله، ولهذا فهي تُعتبر مرآة يمكن من خلالها إدراك صفات الله سبحانه والتفكّر فيها والتأمّل بشأنها.

3 ـ ***ناحية انعكاس الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة وبيان حقيقتها وحدودها***: يتحدّث القسم الأكبر من آي القرآن الكريم عن بيان تجليات الله تعالى في الموجودات المادّية وغير المادّية، وكذلك في الموجودات الاجتماعيّة والتاريخية وغيرها، بالإضافة إلى التعيّنات العلميّة والعينيّة.

4 ـ ***ناحية تشريع عناصر الشريعة وبيان حدودها ومجالاتها***: تتطرّق الكثير من الآيات القرآنيّة إلى بيان وتوضيح أحكام الشريعة وضرورتها ولوازمها وكذلك نتائجها.

هذا، ويبدو أنّ الآية ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾[1] تقدّم أكمل وأروع بيان عن العلاقة الظهوريّة للحقّ والعالم لأنّها تشير في وقت واحد إلى شهود الحقّ في مرآة الموجودات، وشهود الموجودات في مرآة الحقّ، بالإضافة إلى توضيح الحقانية في معنى ظهور الحقّ وتجلّيه. وبشكل عامّ، يمكننا استنتاج كلّ من الوحدة الشخصيّة للعالم والوحدة الألوهية كذلك في ضوء الآيات التي تتحدّث عن العلاقة الظهوريّة بين الله تعالى والعالم. بالإضافة إلى ذلك، نستطيع إثبات الواجبية للحقّ تعالى من جميع الجهات، فكلّ جمال هو من فيض جماله وكماله هو، ولا

---

(1) سورة فصّلت: الآية 53.

يمكن سلب شيء منه سبحانه سوى الإمكان والنقصان، لأنّ جميع الصفات السلبية للحقّ تعود إلى سلب النقصان والإمكان[1].

(1) أنظر الآيات: [سورة ق: الآية 16]؛ و[سورة الحديد: الآية 4]؛ و[سورة المجادلة: الآية 7]؛ و[سورة القصص: الآية 88]. أنظر كذلك: الملّا صدرا، ***أسرار الآيات***، تصحيح خواجوي، (قم، منشورات حبيب، الطبعة الثانية، 1999م)، ص (71 ـ 74).

الفصل الثاني

مبادئ الأنثروبولوجيا[1]

القسم الأوّل: تأمّلات فلسفيّة في الأنثروبولوجيا

ما سنطرحه هنا تحت عنوان (مبادئ الأنثروبولوجيا)، أو (علم

---

(1) (علم الإنسان Anthropology): هو دراسة البشر، في كلّ مكان وطوال الوقت، ولها جذورها الفكريّة في كلّ من العلوم الطبيعيّة والعلوم الإنسانيّة. وأسئلتها الأساسية، هي: «ما الذي يميّز الإنسان»، و«من هم أسلاف الإنسان الحديث؟»، و«ما هي صفاتنا الجسدية؟»، و«كيف نتصرف؟»، و«لماذا توجد تباينات وخلافات بين المجموعات المختلفة من البشر؟»، و«كيف أثّرَ الماضي التطوّري للإنسان في التنظيم الاجتماعي والثقافة؟»، وهكذا دواليك. وبينما يميل علماء الأنثروبولوجيا المعاصرون إلى التخصّص في الحقول الفرعيّة التقنيّة، يتمّ توليف البيانات الخاصة بهم والأفكار بشكل أكبر حول إطار وتقدم جنسنا البشريّ. ويشير مصطلح (الأنثروبولوجيا) في أسلوب التعبير العام في معظم الأحيان إلى الأنثروبولوجيا الثقافيّة (cultural anthropology)، وهي دراسة الثقافة والمعتقدات والممارسات البشريّة. وفي الجامعات الأميركيّة، غالباً ما يتضمّن قسم الأنثروبولوجيا ثلاثة أو أربعة حقول فرعيّة، منها الأنثروبولوجيا الثقافيّة =

معرفة الإنسان) يمثّل تصوّراً عامّاً وإجمالياً لآراء **صدر الدين الشيرازي** بشأن تعريف الإنسان وكماله وحركته. ولهذا فإنّ القسم الثاني من المبادئ النظريّة الذي يحاول الإجابة عن السؤال الشائع والشائك القائل: «من أو ما هو الإنسان؟»، سيقدّم بياناً موجزاً عن نظريّة **صدر المتألّهين** حول (*حقيقة الإنسان*)، و(*الحركة الاشتداديّة للإنسان*).

1 ـ 1 ـ حقيقة الإنسان

يوافق **الشيرازي** الرأي القائل بأنّ الإنسان يمتلك جسماً مادّياً ونفساً مجرّدة، كما أنّه لا يعارض كون حقيقة الإنسان هي النّفس المجرّدة بعينها. لكنّه، وخلافاً **لابن سينا**، لا يُذعن لما يُطرح حول أنّ الإنسان مزيج من الجسم والروح، فهو بصراحة ينكر ثنائيّة التفاوت والفصل بين الجسم والروح. وفي الحقيقة، إنّ معرفة الإنسان وفقاً للفلسفة الصدرائيّة تتّبع منهج *الفلسفة المشّائيّة* (Peripatetism) التي انتهجها سَلَفه **ابن سينا** حول الحدوث الجسماني للإنسان[1]، فهو يعتقد بما يقوله الأخير من أنّ الحياة الإنسانيّة تبدأ مع ظهور الجسم، وما لم يتمّ خلق وإيجاد الجسم الإنسانيّ في عالم الطبيعة فإنّ وجود الإنسان لا يتحقّق كذلك. ويوافق **صدر المتألّهين** على وجود الروح أو النفس المجرّدة للإنسان، بل ويصفها بحقيقة الإنسان على غرار ما قاله **ابن سينا**. لكن، وعلى الرّغم من كلّ ذلك فإنّه لا يعتبر الروح حقيقة هبطت من العرش وسكنت الجسم، في

= وعلم *الآثار* (archaeology)، وعلم *الإنسان البيولوجي* (biological or physical anthropology)، و*الأنثروبولوجيا اللّغويّة* (anthropological linguistics). [المترجم].

(1) أنظر: ابن سينا، ***النجاة***، طهران، منشورات مرتضوي، 1985م، ص (183).

حين أنّ نظريّة **ابن سينا** تقول إنّ الإنسان وُجد مع نزول الروح بعد خلق البدن واستقرارها في الجسم[1]. لكنّ **صدر الدين الشيرازي** يقول باستحالة حصول نوع جسمانيّ من صورة مجرّدة واحدة موهوبة ومادة جسمانيّة واحدة[2]، ويشير إلى أنّ الروح المجرّدة هي وليدة تحوّلات متعدّدة ومعقّدة في الجسم. والواقع أنّه بقوله هذا يكسر حاجز الطبيعة وما وراء الطبيعة عند نقطة يُسمّيها «الإنسان»، ويعتبر أنّ الروح المجرّدة هي حاصل حركة تكامليّة للجسم الماديّ[3]. وتُمثّل النّفس بالنسبة إليه حقيقة الإنسان لكنّها بحدّ ذاتها ليست شيئاً مفصولاً عن الجسم أو فيه فهي «*كمال لموضوع لا يتقوّم إلّا به*»[4]. ويرى **صدر المتألّهين** أنّه وخلال التحقّق العينيّ في العالم الطبيعيّ يتبيّن أنّ قوام الجسم لا يكون إلّا بالنّفس، وكذلك فعليّة النّفس وتحقّقها لا تكون ممكنة إلّا في الجسم ولأجله، إذاً فالفصل الذاتي لكلّ منهما عن الآخر هو أمر غير ممكن، بل وممتنع كذلك[5].

وهناك نقطة مهمّة في فلسفة **صدر الدين الشيرازي** في هذا الشأن، وهي أنّ كون حقيقة الإنسان جسمانية إنّما يتعلّق ببداية ظهور الإنسان في عالم الطبيعة[6]، وهذا يعني أنّ حقيقة الإنسان إنّما تظهر في بداية الوجود الجسمانيّ، أمّا في المراحل اللّاحقة فسيتحوّل إلى وجود غير جسمانيّ. وبعبارة أخرى، هو يحصر الجسمانيّة بالوجود

---

(1) أنظر: ابن سينا، ***الإشارات والتنبيهات***، ج، ص (341 ـ 34).

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج4، ص (330).

(3) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، **أصول فلسفه وروش رئاليسم** (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، ج1، هامش ص (60).

(4) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص (52).

(5) المصدر نفسه، ج1، ص (258).

(6) المصدر نفسه، ج3، ص (1)؛ وج9: ص (133).

الأوليّ للإنسان فقط. ومن خلال تأكيده على هذه المسألة المهمّة، يقدّم العديد من الأدلّة في محاولة منه لإثبات تجرّد النّفس عن المادّة، منها الدليل الذي يقول فيه: «هذا هو تطابق ذات الإنسان» و«عدم إمكانية غيبة أو غفلة الذات عن الذات»، و«وجود قوّة التجريد للمحسوسات وتشكيل المعقولات الكليّة»، و«قدرة إدراك الأمور الممتنعة»، إضافة إلى «فرضيّة الإنسان المعلّق» **لابن سينا**[1].

ويُعرّف **الشيرازي** النّفس بأنّها صورة متعالية للجسم وذلك استناداً إلى أصالة الوجود والوحدة التشكيكيّة له، ويبيّن إمكانيّة تبديل الوجود المادّيّ أو حتى ضرورة ذلك، إلى الوجود المجرّد. ويرى أنّه ليس بالإمكان اعتبار *النّفس الناطقة* (reasonable soul) مجرّدة قبل البدن لأنّه في هذه الحالة إمّا أنّ النّفس الناطقة كانت مجرّدة تامّة أو عقلاً، أو أنّها كانت مجرّدة مثاليّة. فإذا افترضنا أنّها كانت مجرّدة تامّة فمن المحال عندها أن يتعلّق المجرّد التامّ بأمر مادّيّ صرف (أعني البدن)، وإذا افترضنا أنّها كانت مجرّدة مثاليّة فلا بدّ من أنّها كانت متعلّقة ببدن خاصّ وليس بإمكانها بعد ذلك التعلّق ببدن آخر؛ إذاً لا يمكن القول بأنّ النّفس مجرّدة في جميع أحوالها[2]. وهنا لا بدّ من التصريح بأنّه استناداً إلى مبدأ أصالة الوجود والتشكيك في الوجود فإنّ النّفس هي الأخرى نوع من الوجود، وتمتلك حركة ذاتيّة وتغيّراً، وأنّها تصل إلى التجرّد عبر الجسمانية. ووفقاً لهذا فإنّ **صدر الدين الشيرازي** يعتقد بوجود اتّحاد ووحدة بين بدن الإنسان ونفسه، وهو (أي الإنسان) لا يمرّ بالإشكالات الخاصّة بالتمايز والثنائية لنفسه وبدنه. ويُعتبر البدن مرتبة من مراتب النّفس، ويتمّ تدبير شؤونه من قِبل النّفس ذاتها. وعلى هذا يتبيّن لنا أنّ (معرفة الإنسان) لدى

---

(1) أنظر الملّا صدرا، ***الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة***، ص (309 ـ 331).

(2) المصدر نفسه، ص (3).

الشيرازي تستند إلى قاعدتيْن أساسيّتين هما: *أصالة الوجود والحركة الجوهريّة*، فهو يؤمن بأنّ الإنسان، بما هو إنسان، هو وجود أيضاً ويمتلك حقيقة تشكيكيّة تشتمل على مراتب متعدّدة طيلة حياته؛ إنّه وجود في حالة تحوّل وتغيّر واشتداد مستمرّ، ويتألّف من طيف واسع من المراتب المادّية والمجرّدة معاً.

1 ـ 2 ـ حركة الإنسان

انطلاقاً من القول بأنّ الإنسان بما هو إنسان، هو وجود في حالة تحوّل واشتداد مستمرّيْن[1]، أمّا حقيقته فهي وجود مجرّد يمثّل غاية اشتداد العالم الجسمانيّ وبداية العالم الروحاني. في ضوء ذلك نشير إلى أن تلك الحقيقة تشتمل على جميع مراتب الوجود الجسمانيّ بالفعل، أمّا جميع المراتب الروحانيّة فتكون بالفطرة (بالقوّة). وفي الحقيقة، إنّ الموجودات الإنسانيّة تمتلك صورة أخيرة لم تكن موجودة لدى الموجودات التي سبقتها. وهذه الصورة هي النّفس الناطقة لا غير، والتي يمكن تشبيهها بمجمع البحرين الذي يربط البحر الماديّ والبحر المجرّد معاً[2].

وليست حركة النّفس من أنواع الحركات الميكانيكيّة أو الديناميكيّة بل هي حركة اشتداديّة جوهريّة تتغيّر في ظلّها العوارض النفسيّة كذلك. وتبتدئ النّفس حركتها الجوهريّة من الحركة الطبيعيّة لتصل إلى عالم المثال مروراً بعالم المادّة، ثمّ تجد طريقها نحو مقام العقل، وتستمرّ في حركتها داخل العقل أيضاً حتى تصل إلى التجرّد العقليّ التامّ.

وتمتلك حركة النّفس، وكذلك مراتبها، حيثيّة علميّة، فضلاً عن

---

(1) *«إن للنفس شؤوناً وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكوان وجودية»*. (***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص «346»).

(2) أنظر الملّا صدرا، ***الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة***، ص (305).

امتلاكها لثلاث نشآت إدراكيّة هي: **النشأة الأولى** وتتمثّل في الصورة الحسيّة الطبيعيّة التي يُعتبر البدن والحواسّ الخمس مظاهر لها وتسمّى *الدّنيا* .**النشأة الثانية** وهي الأشباح والصور الغائبة عن هذه الحواسّ ومظهرها الحواسّ الباطنة، ويقال لها *عالم الغيب والآخرة*. **والنشأة الثالثة** وهي نشأة عقليّة مظهرها القوة العاقلة[1]. وتُرتّب النشآت المذكورة ترتيباً طوليّاً، وتشتمل كلّ مرتبة من تلك المراتب على المرتبة الأدنى منها. والنقطة المهمّة ههنا هي أنّ النفس أمر ثابت لا يمتلك قدرة وقابليّة معيّنة بحيث يقتصر إدراكها على أمور معيّنة في مراتب معيّنة، بل هي (أي النّفس) موجود عجيب ـ كما يُعبّر عنها **صدر الدين الشيرازي** ـ حيث تستطيع التحقّق بصور تتناسب مع كلّ مقام ومرتبة. إنّها قادرة على التحقّق بصورة البدن في عالم الأجسام وبصورة البدن اللطيف، أو البدن المثاليّ في عالم المثال، أو البرزخ وبصورة العقل في العالم العقليّ[2]. وللنّفس المتحرّكة حالات *إدبار وإقبال* متكرّرة إلى العوالم الثلاثة المذكورة، وتُعتبر هذه الإدبارات والإقبالات المتناوبة للنفس بالنسبة إلى مقاماتها، السبب في التذكّر والنسيان. وللنفس الناطقة تغيّرات وتحوّلات قد تغيب عن ذاتها أحياناً ثمّ تعود إليها، وقد تنفر عن عالم القدس والطهارة في أحيان أخرى وتُقبل على البدن، وقد تفعل العكس كذلك فتُقبل على عالم القدس وتتوجّه إلى الله تعالى. وعلى هذا فإنّه لا جهة معيّنة أو حركة ثابتة للنفس، وهي ليست استعلائيّة بالضرورة. وعلى الرّغم من أنّ هذه الحركة هي كأيّ من الحركات لها تمتلك جهة معيّنة، لكنّ تلك الجهة

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج9، ص (21 ـ 22).

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ***شعاع انديشه و شهود در فلسفهء سهروردي*** (= ضياء الفكر والشهود في فلسفة السهروردي)، طهران، منشورات (حكمت)، (1987م)، ص (575).

مبنيّة على أساس الحرّية الذاتيّة للإنسان وليست موجّهة أو معيّنة من قبل، وهي تشتمل على الكثير من حالات التقدّم والتأخّر. وتكون حركة النّفس في المراتب الدنيا ذات قدر مقدور ومعيّن، ويستأنف البدن مواصلة التغيير والتحوّلات المعيّنة والمسبّقة خارج إرادتنا. لكنّ هذه الحركة في المراتب العليا لا تسير وفق الأنموذج المعدّ سلفاً أو خارج إرادتنا. وترتبط الحركة العلميّة للنفس الناطقة بإرادتنا وتصميمنا، ولا تكون الحركة الجوهريّة للنفس الناطقة نوعاً من الحركة الاستعلائية إلّا عندما تكون تلك الحركة متّجهة نحو عالم القدس.

وتُعتبر حركة النفس في الواقع خروج النفس من القوة إلى الفعل، والصعود إلى المرتبة المثالية من مرتبتها المادّية، ثمّ إلى المرتبة العقليّة، وتكون تلك الحركة رهن بفاعلية محرّك ما، فما يتسبّب فيها لا يمكنه إلّا أن يكون أمراً عقلياً[1]. واستناداً إلى قانون (**مُعطي الشيء واجده**) فإنّ صاحب المراتب الوجوديّة الأفضل هو الوحيد القادر على نقل النفس إلى مراتب العقل العليا. وعلى هذا فإنّ العلّة الفاعلة لحركة النفس نحو المرتبة العقلانيّة ليست سوى العقل الذاتي الذي يسمّى بـ(*العقل الفعّال* agent intellect)[2][3].

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج9، ص (141).

(2) المصدر نفسه، ص (142).

(3) قال الفيلسوف المعروف أبو نصر الفارابي: «العقل الفعّال هو من نوع العقل المستفاد، وصور الموجودات المفارقة التي فوقه هي فيه لم تزل ولا تزال إلّا أنّ وجودها فيه على ترتيب غير الترتيب الذي هي موجودة عليه في العقل الذي بالفعل. وذلك أنّ الأخسّ في العقل الذي بالفعل كثيراً ما يترتّب ويكون أقدم من الأشرف من قِبَل أن ترقّينا نحن إلى الأشياء التي هي أكمل وجوداً كثيراً ما يكون عن الأشياء التي هي أنقص وجوداً.» (***رسالة في العقل***، تحقيق موريس بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، 1983م. [المترجم].

على هذا الأساس، فإنّ غاية حركة النفس تتمثّل في الاتحاد مع العقل الفعّال، ولا يستطيع هذا الأخير تحريك النفس باتجاه العقل بالفعل إلّا إذا كان يمتلك ظهوراً أو وجوداً في النفس فيتّحد معها. وهو يُعتبر موجوداً واقعياً مجرّداً غير خياليّ يحرّك الصّور نحو العقل بعد إفاضتها على الأنفس الجزئية. ويعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ بإمكان النخبة من الأفراد الاتحاد مع العقل الفعّال عن طريق التفكير والتخيّل، وأمّا الهدف الذي يسعى إليه الإنسان فهو السعادة. والسعادة (happiness) ـ كما يتصوّرها **صدر الدين الشيرازي** ـ مرهونة بالوصول إلى أعلى مراتب الوجود المجرّد لأنّها (أي السعادة) تتوقّف على الوصول إلى الحدّ الأقصى من *اللّذة* (pleasure) التي هي عبارة عن إدراك الأمر الذي يتلاءم مع طبع كلّ مرتبة من مراتب النفس. إذاً، فكلّما كانت مرتبة القوّة النفسانية أعلى كانت لذّتها أدوم وأكثر قيمة. ولأنّ الكمال الذي يليق بالنفس الناطقة إنّما هو اتصالها بالعقل الكلّيّ (universal reason) وشهود الصور العلميّة للموجودات في ذات العقل الفعّال، فإنّ أدوم اللّذات وأرقاها كذلك لا تحصل إلّا من خلال الاتصال والشهود المذكورَيْن، وأمّا السعادة الأبديّة فتتمثّل في الحصول على هذا الكمال العالي.

1 ـ 3 ـ وحدة المنظومة الإنسانية

لمّا كانت النفس الإنسانيّة آية الحقّ تعالى، وكان الإنسان أفضل آيات الحقّ مقارنة ببقيّة الكائنات الأخرى، فإنّ هذه الآية الإلٰهيّة العظمى تشتمل على *الوحدة الجمعيّة*، وهي وحدة تمثّل الوحدة الجمعيّة الإلٰهيّة كما هو معلوم. وتشتمل تلك الوحدة في الوقت نفسه على مراتب مختلفة ومدارج متنوّعة، وهذا يعني أنّ النفس الإنسانيّة تمثّل الحقيقة العاقلة في المرتبة العقليّة، أمّا في المرتبة الخياليّة فهي تمثّل الحقيقة المتخيّلة، وفي المرتبة الحسّيّة تمثّل الحقيقة الحسّاسة أو

الشاعرة. والدليل على وحدة النفس، أساساً، هو أنّها تشرف وتراقب إدراكنا الحضوريّ لأنّنا أدركنا من خلال العلم الحضوريّ الذي نمتلكه أنّ فاعل جميع الأفعال ومدرك جميع المدركات هو في الحقيقة واحد. فـ(*الأنا* Ego) يسمع ويرى ويفكّر ويحسّ ويشعر ويتحرّك... إلخ. ومن أجل أن تتمكّن النفس من تحقيق كلّ حالة من الحالات المذكورة فهي بالطّبع بحاجة إلى بعض القدرات والطاقات، وما تلك الطاقات سوى النفس ذاتها، بل هي (أي الطاقات) تمثّل مرتبة من مراتب النفس. وتُعتبر النفس حقيقة واحدة تمتلك مراتب أو شؤوناً متعدّدة ومختلفة، وهي في الوقت ذاته تمتلك وحدة جمعيّة كذلك: «*النّفس في وحدتها كلّ القوى*». ويشير التعبير الذي استخدمه **صدر الدين الشيرازي** **(الوحدة الجمعيّة)** في الواقع إلى نوع من الوحدة التي تكون حقيقة واحدة رغم اتّصافها بالبساطة والجمع بين كلّ المقامات والمراتب المتنوّعة. لذلك، وطبقاً لرأيه فإنّ قوى النفس هي ذاتها مراتب النفس التي تتحقّق في المرتبة المناسبة لكلّ إدراك أو حركة[1]. ومن أجل بيان علاقة النفس بالقوى النفسانية، استخدم **الشيرازي** تشبيه النور الذي استخدمه كذلك في شرحه للوحدة التشكيكيّة للوجود[2].

هذا وقد أدّى منهج السلسلة التراتبية في الحكمة الإلٰهيّة إلى تقديم تعريف جديد للقوى والاستعدادات الإنسانيّة (القدرات والطاقات)، اعتبر أنّ الاستعدادات الإنسانيّة هي حقيقة غير منفصلة، وهكذا فإنّه ليس بالإمكان تصنيفها ضمن مجموعة *النفس*. فهذه الحقيقة هي حقيقة النفس الوحيدة التي تظهر بأشكال مختلفة أو مراتب متنوّعة وعلى شكل استعدادات خاصّة، لتقدّم آثاراً معيّنة عنها.

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص (302).

(2) المصدر نفسه، ص 72؛ ***الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة***، ص (33).

على سبيل المثال، تتحقّق النفس في *المرتبة التحريكيّة* بُغية إظهار حركة مكانيّة أو وضعيّة تتطلّب فعالية الأعضاء والجوارح، فتُظهر بذلك القوّة التحريكيّة العموميّة التي تؤثّر في جميع الجوارح الآدميّة.

وتُعتبر النفس الفاعل المباشر والحقيقيّ للحركات والمدركات والتي تؤدّيها في كلّ مرتبة من مراتبها أو شأن من شؤونها. وقد أدّت قوى الحقيقة الواحدة للنفس، والتي تظهر في المراتب الثلاث، المادّية والمثاليّة والعقليّة، على شكل استعدادات خاصّة، أدّت إلى اكتشاف الإنسان للعديد من الاحتياجات والرغبات المتنوّعة في داخله، وهي احتياجات تنتمي إلى المرتبة المادّية للنفس، كالجوع والعطش المعروفيْن بالاحتياجات الطبيعيّة، وكذلك احتياجات أخرى مثل البحث عن الحقيقة، والمطالبة بتطبيق العدل، والإيثارية وما إلى ذلك، وهذه تُنسب إلى الفطرة دون غيرها. وتجدر الإشارة إلى أنّ الطبيعة والفطرة ليستا منفصلتيْن عن بعضهما البعض، بل تُعتبران من مراتب حقيقة النفس العليا والدّنيا. وسنحاول التحدّث بعد هذا حول الفطرة وما يتعلّق بها.

تشتمل *الناطقيّة* التي تمثّل الفصل الأخير من نفوس الموجودات الإنسانيّة، على كمالات النفوس الحيوانيّة والنباتيّة. وتحتلّ النفس الناطقة أشرف مراتب النفس الإنسانيّة، وهي أشرف من المراتب النازلة، أي النفس النباتيّة والحيوانيّة، بل وتقوم بتدبير جميع الأمور المتعلّقة بتلكما المنزلتين كذلك[1]. وتمتلك النفس الناطقة مقارنة بالنفس النباتيّة والحيوانيّة، *فاعليّة تسخيريّة*؛ بمعنى آخر، إنّ النطفة هي أوّل ما يبدأ بالظهور في عمليّة خلق الإنسان، حيث تحتوي على

---

(1) مصباح يزدي، ***شرح جلد هشتم أسفار أربعه*** (= شرح المجلّد الثامن من كتاب **الأسفار العقليّة الأربعة**)، ج 1، ص (251).

صورة معدنيّة طبيعيّة، ثمّ تقوم الصورة المذكورة بإيجاد المرتبة النباتيّة، وبعدها المرتبة الحيوانيّة، وأخيراً المرتبة الإنسانيّة، وتستمرّ هذه الحركة الاستكمّالية حتى الحصول على المراتب العقليّة. وفي جميع المراتب المذكورة لا يوجد سوى موجود واحد متّصل يتكامل من خلال التغييرات الاشتداديّة، من دون أن تفنى المراتب السابقة إطلاقاً، بل بالعكس فهي تستمرّ حتى الفصل الأخير وتبقى في خدمته. ولا تقوم كلّ من الصورة المعدنيّة التي تحافظ على المزاج والنفس النباتيّة التي هي عامل التغذية والنموّ والتكاثر، وكذلك النفس الحيوانيّة التي تأخذ على عاتقها الإحساس والحركة، لا تقوم بتفويض أعمالها للنفس الناطقة، وهي لا تفسد حتى مع حدوث هذه الأخيرة، بل تستمرّ وتبقى ضمن النفس الناطقة التي تمثّل الفصل الأخير أو الصورة النهائية للإنسان لتحقيق شؤونه.

وتعرّف الحكمة الصدرائيّة (**العلم** knowledge) بأنّه وجه امتياز الإنسان، فإدراك الكليّات والعمليّات الفكريّة تميّز النفس الإنسانيّة عن النفس النباتيّة والحيوانيّة. وبالإضافة إلى قيامها بالأعمال والتكاليف الخاصّة بالنفس النباتيّة والحيوانيّة في مجال تدبير البدن، تُعتبر النفس الإنسانيّة مسؤولة عن عملَيْن رئيسيَّيْن كذلك، هما تقبّل العلوم عن النشأة الفوقيّة (أو عالم العقول)، والتصرّف في النشأة التحتيّة (أو عالم الأجسام)[1]. وعلى أساس هاتين الميزتين الممنوحتين لها، تتوفّر النفس الناطقة كذلك على قوّتيْن اثنتيْن هما: العقل النظريّ (speculative reason) والعقل العمليّ (practical reason)[2]. ويشمل العقل النظريّ قدرة النفس على إدراك المفاهيم أو التصوّرات وتنظيم

(1) **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، ص (301).

(2) «إعلم أنّ النفس الإنسانيّة ـ كما ستعلم في كتاب النفس ـ لها قوّتان، عالمة وعاملة». (صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج3، ص «418»).

القضايا (propositions)، وتمييز الحقّ والباطل أو القضاء، في حين يشمل العقل العمليّ القدرة على أداء الأعمال وإيجاد الصناعات، والتمييز بين الحسن والسيّء. ويعتقد **صدر الدين الشيرازي** بوجود علاقة وثيقة بين هاتين القوّتين بحيث يمكن اعتبار القرارات التي يتّخذها الإنسان وتصرّفاته وأحكامه حصيلة تعامل تلكما القوّتين. بل إنّ المزيج المكوّن من القاعدة الكليّة للعقل النظريّ مع الرّأي الجزئيّ للعقل العمليّ هو الذي يُعدّ المرء ويجعله متهيّئاً لترك عمل ما أو القيام به. إلّا أنّ هذا النوع من التعامل بين العقل النظريّ ونظيره العمليّ لا يحدث بالطّبع إلّا في المراحل الابتدائية عندما تكون هناك فترة أو فاصل بين كلّ من العلم والعمل، ولكن حال الوصول إلى مرتبة الكمال العقليّ فإنّ العلم سيكون عين العمل والعمل عين العلم.

1 ـ 4 ـ التباين بين بني البشر

على الرّغم من امتلاك البشر لفطرة وطبيعة متشابهة نسبياً إلّا أنّ بينهم العديد من الاختلافات الحقيقيّة الواضحة. وصحيح أنّ تباين فرد عن غيره يعود بشكل عامّ إلى التباين في المرتبة الوجوديّة لكلّ منهما، لكن لا مناص من النّظر إلى هذا التباين من منظار التمايز العرضيّ والطوليّ. فمن جهة لا يمتلك الإنسان نفسه من حيث المرتبة المادّيّة للنفس في عالم الأجسام الذي يشمل أفراداً عديدين شأنه في ذلك شأن أيّ نوع آخر في العوالم، إذ يوجد بين كلّ فرد وآخر تمايز عرضي ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾[1]؛ من جهة لا يمتلك هذا الإنسان أيّ عليّة بالنسبة إلى الأفراد الآخرين، بل يعود التباين والاختلاف بينهم إلى الكثرة العرضية الناجمة عن التشكيك العرضي في عالم الأجسام. وهذه الكثرة العرضية هي السبب في ظهور الاختلافات

---

(1) سورة نوح: الآية 14.

الأولـيّـة لـلأفـراد ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[1]. أمّا من الجهة الأخرى، فإنّ أفراد البشر متنوّعون كذلك من حيث المراتب الطولية للوجود. فالنفس الإنسانيّة التي تمتلك المراتب الثلاث، المادّية والمثاليّة والعقليّة، تتشابه (مرتبتها تلك) في كلّ واحدة من المراتب المذكورة، وأمّا الفطرة التي تشمل كذلك المعارف والميول الفضلى قبل الولادة، فهي ممنوحة للجميع من دون استثناء. لكنّ الحركة المتفاوتة للأنفس الإنسانيّة في المراتب المذكورة هي سبب الاختلاف في شدّتها الوجوديّة والذي يؤدّي بدوره إلى تغيير موضعها وأماكنها في السلسلة التراتبيّة الطوليّة للوجود. وتختلف نفس كلّ إنسان عن نفس الإنسان الآخر وفقاً للمرتبة التي يحصل عليها، ويُعتبر هذا الاختلاف اختلافاً ثانوياً مرتبطاً بسعي الإنسان نفسه على الرغم من وجود الفطرة الأوّلية المشتركة في داخله. وعلى هذا الأساس، ووفقاً لفلسفة **صدر الدين الشيرازي**، فإنّ الاختلاف القائم بين أفراد البشر هو اختلاف ذاتيّ عميق وليس أمراً عارضاً[2]. ولا توجد هناك أيّ علاقة بين الاختلافات القائمة بين أفراد البشر، وبين الطبقة الاجتماعيّة أو مقدار ما يملكه كلّ فرد من ثروة أو غير ذلك، بل إنّ الاختلاف المذكور هو اختلاف جوهريّ. ويمكن أن تظهر أنواع مختلفة من نوع إنسانيّ واحد فيمتلك كلّ واحد منها هويّته الخاصّة به حيث يكون منشأ ذلك اتّحاد أنفسهم بالصّور العلميّة. وعلى الرّغم من أنّ تلك الهويّات تكون محتجبة ومخفيّة في عالم الظهور الجسمانيّ، إلّا أنّها تظهر جليّة في عالم الظهور غير الجسمانيّ للحقائق (أو *المَلَكوت*). ولا تتعيّن هويّة الصورة الآدميّة وتشخّصها في بداية الولادة، بل تظهر أثناء حياته الدنيويّة وتستمرّ حتى لحظة وفاته.

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص (254).

1 ـ 5 ـ حريّة الإنسان

تُعتبر (*الحرّية* liberty) أهمّ خصال النّفس الإنسانيّة حيث تنشأ من تمدّدها في مراتب الوجود. وفي الحقيقة إنّ الوجود الإنسانيّ المتميّز والذي يمثّل حدود عالم الجسمانيّة، هو وجود واسع في المراتب المختلفة للوجود، ويمكنه التحرّك في درجات عالم الجسم وما وراءه كذلك، بينما تمتلك الموجودات الجسمانيّة الأخرى مرتبة خاصّة غير قابلة للتغيير في عالم الوجود، ولذلك فإنّ مدى حركتها الاستكماليّة محدود[1]. وأمّا فكرة *أصالة الوجود* التي تميّزت بها نظريّة **صدر الدين الشيرازي** حول حقيقة الوجود الإنسانيّ الواحدة، وأصل الحركة الجوهريّة التي تنتهي برأيه في الحركة المستمرّة والحركة الذاتيّة للإنسان، فقد كانت السبب في إيجاد إنجاز أنثروبولوجيّ جبّار ضمن إطار الفلسفة الإسلاميّة والمتمثّل في رؤيته إلى (الحريّة). ويعتقد **الشيرازي** بأنّ الحرّية هي ميزة تتّصف بها ذات الإنسان، وطالما كان الإنسان المخلوق الوحيد الذي يمثّل حدّ العالم الجسمانيّ، ويشتمل على جميع المراتب الموجودة ما دون ذلك الحدّ وما وراءه، فهو يمتلك حرّية التحرّك في جميع تلك المراتب المتنوّعة، إذ تمثّل هذه الحرّية ميزة يختصّ بها الإنسان دون غيره. كذلك يعتبر **الشيرازي** أنّ قبول الإنسان للأمانة الإلٰهيّة بشكل حصريّ ناجم عن حريّة الإنسان هذه، فيما يعود السبب في امتناع جميع الموجودات من أهل السموات والأرض عن قبول الأمانة الإلٰهيّة التي عُرِضت عليها وإحجامها عن حملها، يعود السبب في ذلك إلى محدوديّة مراتب معرفتها ومقاماتها[2].

---

(1) صدر المتألّهين، ***أسرار الآيات***، قم، دار (حبيب)، (1999م)، ص (254 ـ 255).

(2) المصدر نفسه، ص (255 ـ 256).

ولكن، على الرغم من كلّ ذلك، لا يمكن اعتبار حرّية الإنسان حريّة مطلقة، لأنّه *أوّلاً* محدود بالحياة الدنيويّة أو كما قال **صدر المتألّهين**: «وبالجملة ليس له ما دام للحياة الدنيويّة مقام خاص في الوجود ولا يتعدّاه، ولأجل هذه الخاصية يمكنه التطوّر في الأطوار والخروج من كلّ ما له من الكون المستعار والانتقال من هذه الدار إلى عالم الآخرة ودار الأبرار، والمهاجرة من بيته الذي فيه مهاجراً إلى الله الواحد القهّار»[1]. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى فإنّ الإنسان (مضطرّ) و(مجبر) في الحرّية التي تمثّل ميزة من ميزات ذاته وليست أحد حقوقه الطبيعيّة البحتة. ويعتبر **صدر الدين الشيرازي** أنّ فاعليّة الإنسان بالنسبة إلى سلوكه الحرّ هي من نوع الفاعلية بالقصد، علماً أنّ (الفاعل بالقصد intentional agent) هو الفاعل الذي يتصرّف وفقاً لعلمه وإرادته، آخذاً بعين الاعتبار غاية خاصة من فاعليّته تلك. ويُعتبر الفاعل بالقصد مضطراً ومجبراً في اختياره، أي أنّ الإنسان في الواقع هو (مخلوق) مجبور مختار.

ولا بدّ من القول إنّ لاختيار الإنسان وإرادته دوراً في حركته الجوهريّة، وذلك خلافاً لبقيّة المخلوقات في العالم الجسماني التي تُعتبر حركتها حركة جبريّة. إذاً، فإنّ الحركة الجوهريّة في نوع الإنسان هي حركة متنوّعة بالقياس مع الموجودات الأخرى، وتنتج من النوع الواحد أنواع مختلفة أخرى، وفي ذلك يقول **الشيرازي**: «إذ ليس له مقام معيّن فله السّير إلى جميع المقامات، وإذ ليس له صورة معيّنة فله التصور بكلّ صورة والتحلّي بكلّ حلية»[2]. فإذا كانت حركة الإنسان الجوهريّة الواقعة في متناول إرادته واختياره تسير نحو توسيع وتشديد علاقته بالوجود الحقيقي فعندئذٍ فقط يمكن

---

(1) المصدر نفسه، ص (255).

(2) المصدر نفسه، ص (254)

اعتبارها حركة *استكماليّة*. إذاً، فبالرغم من أنّ الحركة الجوهريّة لجميع الموجودات هي حركة استكماليّة بشكل جبريّ، إلّا أنّ حركة الإنسان الجوهريّة ليست بالضرورة أن تكون سيراً استكمالياً. وعلى هذا، ووفقاً للأنثروبولوجيا الصدرائيّة، تحتلّ تربية الإنسان وتعليمه مكانة خاصّة وأهميّة فائقة فحتى لو كانت النفس هي العامل الأصلي للإرادة والإدارة الكلّية لأعمال الإنسان، إلّا أنّها تتأثّر بالتأثيرات الموجودة خارج النفس وبأعمال النفس في آن واحد(1).

القسم الثاني: تأمّلات قرآنيّة إنسانيّة (أنثروبولوجيّة)

لا أحد منّا يُنكر أنّ بيان وتعريف الإنسان من منظار القرآن الكريم يتطلّب الخوض في بحوث معقّدة وتفصيليّة تشمل في ثناياها خصائص علم النفس وعلم الاجتماع، وكذلك علم الأحياء. لكن، وضمن إطار بحثنا هذا والغاية المرجوّة منه، يكفينا شرح حقيقة الإنسان وكيفيّة حركته وسيره، بالإضافة إلى علاقته بعالم الوجود، وذلك استناداً إلى الرؤية القرآنيّة.

2 ـ 1 ـ حقيقة الإنسان

يمكننا ملاحظة العديد من الإشارات المختلفة في الآيات القرآنيّة التي تتناول حقيقة الإنسان، ولكي نحصل على نتيجة عامّة، سنقوم بدرج بعض الآيات في أدناه وذلك بحسب الموضوع الذي تشير إليه كلّ واحدة منها، وكما يلي:

1 ـ لم يكن تاريخ الإنسان أو ماضيه شيئاً مذكوراً: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا ۝٦٧﴾(2)، و﴿قَالَ كَذَٰلِكَ قَالَ

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص (ومن ص (259) إلى ص (310).

(2) سورة مريم: الآية 67.

رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا ﴿٩﴾﴾[1].

2 ـ لم يكن الإنسان شيئاً مذكوراً قبل وجوده: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى ٱلْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ ٱلدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴿١﴾﴾[2].

3 ـ التراب (أو الطين) هما أصل الإنسان والمادّة التي خُلِقَ منها: ﴿...إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن طِينٍ ﴿٧١﴾﴾[3]، و﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾﴾[4]، و﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقٌۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾﴾[5].

4 ـ الإنسان مخلوق من (ماء دافق): ﴿خُلِقَ مِن مَّآءٍ دَافِقٍ ﴿٦﴾ يَخْرُجُ مِنۢ بَيْنِ ٱلصُّلْبِ وَٱلتَّرَآئِبِ ﴿٧﴾﴾[6].

5 ـ يتألّف الإنسان من صور مختلفة ومتنوّعة في مسيرته نحو التطوّر الجسماني: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا... ﴿١٤﴾﴾[7].

6 ـ الإنسان خلق آخر متميّز، غير جسمانيّ، أو أنّه مزيج من الروح والأمر: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً... ﴿١٤﴾﴾[8] و﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ

---

(1) سورة مريم: الآية 9.

(2) سورة الإنسان: الآية 1.

(3) سورة ص: الآية 71.

(4) سورة المؤمنون: الآية 12.

(5) سورة الحجر: الآية 28.

(6) سورة الطارق: الآيتان 6 و7. والجدير بالذكر أنّ أسلوب بيان هذه المرحلة من خلق الإنسان والإشارة إليها في هذه الآية، بالنظر إلى مكانه المهين (وهو الماء الدافق) في سلسلة التراتب القِيَمية للأشياء، يشير إلى غرض خاصّ في نفس القائل، وهو أمر يتعلّق بالأساليب التربويّة للقرآن الكريم.

(7) سورة المؤمنون: الآيتان 13 و14.

(8) سورة المؤمنون: الآية 14.

﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُۥ سَـٰجِدِينَ ﴿٢٩﴾﴾[1].

إذا نظرنا إلى الآيات السابقة نظرة فاحصة سنلاحظ من خلالها أنّ الإنسان ليس شيئاً إذا ما استثنينا خلق الله سبحانه له، فلا تتحقّق حقيقته إلّا من خلال ارتباطه بخلقة الحقّ تعالى له. وهذا الارتباط الذي يؤدّي إلى الخلق التدريجيّ والتكامليّ للجسم هو الكفيل بصيرورته إلى شيء غير مذكور في حين أنّه لم يكن شيئاً أصلاً، ثمّ إلى تراب، ثمّ إلى سائل (أو ماء) مهين، ثمّ إلى نطفة، ثمّ يتحوّل بعدها إلى أمشاج، وبعد ذلك تُخلق له العظام وتُكسى باللحم، حتى تنتهي هذه العمليّة بإدخال الروح إليه.

لكنّنا، ومن خلال تصنيف بعض الآيات القرآنيّة الأخرى[2]، نصل إلى نتيجة مفادها أنّ المرحلة الأخيرة من خلق الإنسان تختلف وتتباين عن المراحل التي تسبقها، والسبب في ذلك هو أنّ طريقة إيجاد الإنسان هي طريقة أمريّة لا خلقيّة. ومن الناحية الأخرى، فإنّ هذه المرحلة تتزامن مع وصف الله سبحانه ذاته بأنّه ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَـٰلِقِينَ ﴿١٤﴾﴾ وهو ما يشير كذلك إلى كون الإنسان من أحسن المخلوقات وأفضلها. إضافة إلى ذلك، فإنّ عبارة ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَـٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾ تدلّ على أنّ خلق الروح تزامن مع خلق البدن لا بواسطته؛ بمعنى أنّ الروح هي أمر مجرّد، وإيجادها هو من نوع الإيجاد الأمريّ، لكنّها تتزامن مع خلق البدن وربما كانت مشروطة به أيضاً[3].

وتصف بعض الآيات القرآنيّة بدن الإنسان بأنّه (*مرآة الحقّ*) كالآية (4) في سورة (الجاثية): ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَـٰتٌ لِّقَوْمٍ

---

(1) سورة الحجر: الآية 29؛ سورة ص: الآية 72.

(2) سورة المائدة: الآية 58 ، سورة يس: الآية 8، سورة آل عمران: الآية 59.

(3) صدر المتألّهين، ***أسرار الآيات***، قم، دار (حبيب)، (1999م)، ص (17).

يُوقِنُونَ ﴿٤﴾﴾، والآية الأخرى (20) في سورة (الروم): ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ إِذَآ أَنتُم بَشَرٌ تَنتَشِرُونَ ﴿٢٠﴾﴾. ولكن، بالنظر إلى الآية الشريفة (53) في سورة (فصّلت) ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ تندرج جميع تلك الآيات ضمن مجموعة الآيات الآفاقيّة لأنّ الإنسان فيها هو عبارة عن *مخلوق وأثر* في الوقت نفسه كما هو الحال مع الأجزاء الأخرى في عالم الوجود، وباستطاعته أن يصبح دليلاً ومرشداً إلى الله سبحانه وتعالى بمساعدة العمليّات الاستدلاليّة. إلّا أنّنا نلاحظ في آيات أخرى أنّ القرآن الكريم يشير باهتمام إلى الهويّة المرتبطة بالإنسان، ومن الواضح أنّ الآية (15) في سورة (فاطر): ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ ﴿١٥﴾﴾، والآية (88) في سورة (القصص): ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَـٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿٨٨﴾﴾، ومن خلال إشارتهما الصريحة والتامّة إلى الفقر الذاتي لجميع الموجودات، تُعتَبران من أكثر الآيات القرآنيّة وضوحاً كذلك في ما يتعلّق ببيان الفقر الذاتي للإنسان نفسه. فصفة (**الْغَني**) هي صفة ذات الحقّ سبحانه، وقد جاءت في مقابل (*الفقر*)؛ إذاً، مع ملاحظة عبارة (**إِلَى اللهِ**) تُصبح صفة (الفقر) صفة لذات الإنسان لا حقيقة عارضة على ذاته.

ووفقاً للآية (15) في سورة (فاطر)، فإنّ جميع الناس قائمون بغيرهم لأنّ كلمة (الفقير) لا تعني هنا (الضعيف) أو (المعوز الذي لا يملك مالاً أو نقوداً)، بل تعني (الشخص الذي تكسّرت فقرات ظهره وعجز عن الوقوف على قدميْه). وهذا الفقير لا يمكنه العودة والوقوف على قدميه من جديد إلّا إذا كان قائماً بالآخرين[1]. ومن

---

(1) أنظر: عبد الله جوادي آملي، ***صورت و سيرت إنسان در قرآن*** (= صورة الإنسان وسيرته في القرآن)، ص (143).

جهة أخرى، وبالنظر إلى شموليّة اسم (**الله** ـ عزّ وجلّ) مقارنة بأسمائه الأخرى، فإنّ الإنسان محتاج إلى الله سبحانه وتعالى في جميع الأبعاد وليس في ما يتعلّق برزقه وحسب[1]. وتستوجب الذات الفقيرة والفارغة للأشياء وجود الله الصّمد الذي يملأ جميع الفراغات بحضوره الواسع، بحيث يشمل ذلك ملء الفراغ الموجود بين عروق رقبة الإنسان والفراغ القائم بين قلبه وبينه. وعلى هذا الأساس، نجد القرآن الكريم ينسب في الكثير من آياته أعمال الإنسان إلى الله سبحانه[2]، ذلك أنّه ليس من إله سوى الله تعالى، وبالتالي لا وجود غير وجود الحقّ سبحانه ولا حول ولا قوّة كذلك سوى حوله وقوّته عزّ وجلّ، فالقوّة والقدرة جميعاً لله سبحانه وحده ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾[3]، وكلّ ما يقوم به المخلوق مهما بلغت قدرته وطاقته المادّية والمعنويّة والشخصيّة، ومهما استخدم من آلات وأدوات، إنّما هو مرتبط بالله تعالى بشكل مباشر. فأعمال الخلق هي عين عمل الخالق، كما أنّ وجود الخلق يمثّل عين وجوده تعالى[4]. واستناداً إلى ذلك، يتّضح لنا بجلاء أنّ نسيان النفس[5] وعرفانها[6] يرتبطان ارتباطاً مباشراً بنسيان الربّ وعرفانه كذلك. فذات الإنسان فقيرة وهي

---

(1) للمزيد حول هذا الموضوع، أنظر: صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (335).

(2) مثل سورة الواقعة: الآيتان 7 و63، وسورة فصّلت: الآية 54، وسورة الزخرف: الآية 84، وسورة آل عمران: الآية 6، وسورة التوبة: الآية 14، وسورة الأنفال: الآية 17.

(3) سورة البقرة: الآية 165.

(4) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج7، ص (373 ـ 374).

(5) ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ ﴿١٩﴾﴾ [سورة الحشر: الآية 19].

(6) «مَن عَرفَ نَفسَهُ فقد عَرفَ رَبَّه» (حديث شريف).

تفتقر إلى الله، إذاً فهي حقيقة ارتباطيّة، بل يمكن القول بأنّها عين الارتباط (إلى الله). وبناءً على ذلك، فإنّ معرفة حقيقة هذه الذات الجوفاء الفارغة التي تمتلئ بالحضور الشامل للحقّ تعالى، هي عين معرفة الطرف المَعنيّ بالارتباط، والعكس صحيح أيضاً، فنسيان حقيقة الارتباط المتعلّقة بذات الإنسان تعني نسيان الله تعالى من دون أدنى شكّ. ولذلك، فبإمكان نفس الإنسان أن تصبح مرآة لمعرفة الله سبحانه.

ولا بدّ لنا هنا من القول إنَّ القرآن الكريم أولى كذلك اهتماماً كبيراً بحياة الإنسان الاجتماعيّة، وأطلق على جوانبها وصورها المختلفة اسم (*مرآة الحقّ*). وتُقسَّم هذه المجموعة من الآيات إلى قسمين: **القسم الأوّل** ويضمّ الآيات التي تشير إلى العلاقات الاجتماعيّة القائمة بين أفراد البشر على أنّها رمز ومرآة للحقّ، مثل الآية (22) في سورة (الروم): ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَـٰفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَٰنِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّلْعَـٰلِمِينَ ﴿٢٢﴾﴾، والآية التي قبلها (الروم: 21): ﴿وَمِنْ ءَايَـٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَـَٔايَـٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١﴾﴾، والآية (103) في سورة (آل عمران): ﴿وَٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَآءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِۦٓ إِخْوَٰنًا﴾. أمّا **القسم الثاني** من تلك الآيات فيتناول تاريخ الإنسان وسِيَر الماضين وأخبار الأجيال والأمم السابقة، مثل الآية (42) في سورة (الروم)[1] والآية (11) في سورة (الأنعام)[2] والآية (69) في سورة (النّمل)[3] والآية (86) في سورة (الأعراف)[4].

---

(1) ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلُ ۚ كَانَ أَكْثَرُهُم مُّشْرِكِينَ ﴿٤٢﴾﴾.

(2) ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ ٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُكَذِّبِينَ ﴿١١﴾﴾.

(3) ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُجْرِمِينَ ﴿٦٩﴾﴾.

(4) ﴿...وَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴿٨٦﴾﴾.

وتتّصف هذه المجموعة من آي القرآن الكريم بميزتَيْن مرآتيّتَيْن، هما: أنّ تلك الآيات تمثّل مرآة (أو مرايا) الله الخبير والمتكلّم من حيث أنّها تُخبر عن الغيب، وتؤيّد كَون النبيّ (ص) يتلقّى علومه بواسطة الوحي. وأمّا الميزة المرآتيّة الأخرى لهذه الآيات فتعود إلى طبيعة الوقائع والأحداث التاريخية. فعلى سبيل المثال، بعد الإخبار عن بعض أحوال النبيّ داود (ع)، يقول القرآن الكريم: ﴿تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۚ وَإِنَّكَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿٢٥٢﴾﴾[1]، ومن ذلك يتبيّن لنا أنّ هذه الحادثة تمثّل بحدّ ذاتها آية من آيات الله سبحانه وأنّ هذا الإخبار بحدّ ذاته هو آية أخرى من آيات الله بصرف النظر عن مضمونه ومحتواه.

2 ـ 2 ـ موقع الإنسان في العالم

غنيّ عن القول إنّ الكثير من الآيات القرآنيّة أشار إلى المكانة المرموقة والمتميّزة التي يحتلّها الإنسان في هذا العالم، ولعل أبرز تلك الآيات هي التي تنوّه إلى كون الإنسان هو خليفة الله في الأرض، حيث تبيّن وبشكل واضح تميّز الإنسان وأفضليّته على جميع المخلوقات الأخرى. ولا شكّ في أنّ الخلافة الإلهيّة الممنوحة للإنسان مشروطة بتحقّق نفسه واكتمالها، وهذا الأمر بدوره مرهون بمعرفة *العوامل المحرّضة والمانعة* التي تعترض نفسه. علاوة على أنّ فعلية النفس واكتمالها يشكّلان مقدّمة في معرفة الحقّ، فهما أيضاً شرط لازم لتدبير أمور هذا العالم أو ممارسة دور الخلافة فيه. باستطاعة كلّ منّا أن يكون خليفة الله في أرضه وذلك بمقدار الفعليّة التي تتوافر عليها نفسه، وأن يمسك بزمام شؤون الخلافة. وقد أشارت آيات القرآن الكريم إلى بعض أنواع العلاقات الموجودة بين الإنسان والعالم، كما يلي:

---

(1) سورة البقرة: الآية 252

أ ـ قسم من الآيات القرآنيّة يشير إلى إحاطة العالم بالإنسان، مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1]، و﴿لَهُۥ مَقَالِيدُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ وَيَقْدِرُ﴾[2]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ الآيات التي تنتقل مباشرة من خلق العالم إلى المعاد الإنسانيّ تشير أيضاً إلى إحاطة العالم بالإنسان وسيطرته عليه.

ب ـ قسم من الآيات يتعلّق بالعلاقة المعرفيّة بين العالم والإنسان، واعتبار العالم وسيلة وواسطة يمكن من خلالهما معرفة الله سبحانه، مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[3]، و﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾[4]، والآيات من (3) إلى (6) في سورة (الجاثية)[5]، والآيات من (9) إلى (11) في سورة (فصّلت)[6]، والآيات من (14) إلى (17) في سورة النحل[7].

---

(1) سورة الفتح: الآية 7.

(2) سورة الشورى: الآية 12.

(3) سورة فصّلت: الآية 53.

(4) سورة الذاريات: الآيتان 20 و21.

(5) ﴿إِنَّ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿٣﴾ وَفِى خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَآبَّةٍ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن رِّزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ ءَايَٰتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٥﴾ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ فَبِأَىِّ حَدِيثٍ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾﴾.

(6) ﴿۞ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾﴾.

(7) ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى سَخَّرَ ٱلْبَحْرَ لِتَأْكُلُوا۟ مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا۟ مِنْهُ حِلْيَةً تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى ٱلْفُلْكَ مَوَاخِرَ فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾ وَأَلْقَىٰ فِى =

ت ـ بينما يُذكّرنا قسم آخر من الآيات أيضاً بتسخير العالم لمصلحة الإنسان، مثل قوله عزّ من قائل: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ... ﴿١٢﴾﴾[1] ـ وكذلك الآية (13) في السورة نفسها[2]، و﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومُ مُسَخَّرَٰتٌۢ بِأَمْرِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾﴾، و﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا... ﴿٥٣﴾﴾[3]، إضافة إلى الآيات من (22) إلى (29) في سورة البقرة، والآيات من (31) إلى (33) في سورة إبراهيم[4]. ولا يُعتبر الإنسان في هذه المجموعة من الآيات فاعل التسخير بل في مقام (المفعول له) للتسخير. فعبارة (سخّرنا له)، أو ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ﴾، أو ﴿مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ﴾، تدلّ على أنّ الله سبحانه هو الذي سخّر العالم لمصلحة الإنسان، ولا وجود لأيّ نوع من التفويض في ذلك بل تمّ تسخير العالم لصالح الإنسان من قِبل الله تعالى.

وليس الارتباط التسخيريّ الموجود بين الإنسان والعالم ارتباطاً من جانب واحد، بل لقد خلق الله الإنسان ليعمّر الأرض (أي، جزء من الطبيعة)، فهو سبحانه يقول: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾[5]، وأسكنه في هذه الطبيعة الواسعة والأرض الشاسعة لكي يقوم

= ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِىَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَٰرًا وَسُبُلًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٥﴾ وَعَلَٰمَٰتٍ ۚ وَبِٱلنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ ﴿١٦﴾ أَفَمَن يَخْلُقُ كَمَن لَّا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١٧﴾﴾.

(1) سورة الجاثية: الآية 12.

(2) ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٣﴾﴾.

(3) سورة الزخرف: الآيات 10 ـ 12.

(4) وتتعلّق بعض الآيات القرآنيّة بالقسم الثالث والرابع لاشتمالها على العلاقة المعرفيّة والعلاقة التسخيريّة بين العالم والإنسان في آن واحد، مثل سورة الزخرف: الآيتين 1 و13، وسورة الفرقان: الآيات 47 ـ 50، وسورة فاطر: الآية 3.

(5) سورة هود: الآية 61.

بتغيير الطبيعة بمساعدة الطبيعة نفسها. وتشير المساحات الواسعة من الأراضي الزراعيّة الخضراء والمدن والطرق وغيرها من الأعمال التي قام بها الإنسان منذ وجوده على الأرض، تشير جميعها وبشكل واضح إلى الخدمات التي قدّمها ويقدّمها إلى الطبيعة وإعمارها وبنائها وإصلاحها. وعند بحثنا في الآيات القرآنيّة التي تتناول تسخير الطبيعة لمصلحة الإنسان، سنلاحظ نقطتيْن مهمّتين للغاية، هما:

1 - تمّ بوضوح وصراحة بيان الهدف من تسخير الطبيعة لمصلحة الإنسان. فعلى سبيل المثال، أشارت الآيات القرآنيّة من (5) إلى (17) في سورة النحل إلى أربعة أهداف محدّدة من تسخير الطبيعة لمصلحة أبناء البشر وهي: التعقّل والتفكّر والشكر والتذكّر. ولا شكّ في أنّ الأهداف الأربعة المذكورة تُختتم بغاية أساسيّة واحدة وهي عبارة عن معرفة الله سبحانه وعبادته.

2 - أكدّت الآيات القرآنيّة التي تناولت تسخير الطبيعة لمصلحة الإنسان، أكدّت على مراعاة الحدود والالتزام بالمعايير خلال استغلال الطبيعة والاستفادة من ثرواتها. وقد حذّرنا القرآن الكريم في العديد من آياته الشريفة من الإفساد في الأرض، أو إهلاك الزّرع أو الإسراف أو التبذير وما شابه ذلك[1].

وبشكل عامّ، يبدو أنّ آيات القرآن الكريم تحاول التذكير بالمكانة الراقية التي يحتلّها الإنسان، إضافة إلى المسؤوليّات الكثيرة التي تقع على كاهله، لأنّ باستطاعته تغيير العلاقة التسخيريّة وعلاقة المقارنة والعلاقة المعرفيّة والرقابيّة القائمة بينه وبين العالم الذي يعيش فيه، لِما يتميّز به الإنسان من خاصيّة الاختيار والتعقّل، وذلك من خلال تصوير أربعة أنواع من العلاقة هي:

---

(1) سورة الأنعام: الآية 142.

1 ـ العلاقة التسخيريّة (العالم المُسَخَّر لمصلحة الإنسان من جهة، والإنسان المُسَخَّر لإعمار الأرض من جهة أخرى).

2 ـ علاقة المقارنة (المتمثّلة بكون العالم أكبر وأقوى من الإنسان).

3 ـ العلاقة المعرفيّة (باعتبار العالم هو مصدر المعرفة للإنسان).

4 ـ علاقة الإشراف أو العلاقة الرقابيّة (وتتمثّل في إشراف أو مراقبة العالم لتصرّفات الإنسان).

ويعتمد تغيير تلك العلاقة بأنواعها الأربعة على الطرف المختار وليس الطرف المجبَر ـ كما هو واضح ـ وقد أصبح الإنسان يمتلك بيده زمام علاقاته تلك مع العالم، وصار بإمكانه إدارة دفّة تلك العلاقات وتغييرها وفقاً للمبادئ الإسلاميّة التي وهبته هذه الميزة بشكل ذاتي.

2 ـ 3 ـ حركة الإنسان وحريّته

هنالك الكثير من الكلمات أو العبارات التي يشتمل عليها القرآن الكريم وتشير جميعها إلى مفهوم حركة الإنسان. ومن تلك الكلمات: (**سَيْر**)، (**كَدْح**)، (**هجرة**)، (**رَجعة**)، (**إتيان**)، (**صيرورة**)...إلخ.

وتبيّن بعض تلك الآيات التنقّل والحركة المكانيّة للإنسان من خلال استخدامها للفعل الماضي (**سار**) أو المضارع (**يسير**)، كما في الآية (22) في سورة يونس، بينما يشير بعضها الآخر (مثل **الصيرورة**) إلى حركة الإنسان الاستكماليّة الذاتيّة مثل الآيات القرآنيّة التالية: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۚ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ١٨﴾[1]، و﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ٣﴾[2]،

---

(1) سورة المائدة: الآية 18.

(2) سورة التغابن: الآية 3.

و﴿وَقَالُوا۟ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٢٨٥﴾﴾. وأمّا المقصود بـ(**الصيرورة**) فليس مجرّد الانتقال ضمن حيّز المكان أو الزمان وحسب، وهي (أي *الصيرورة*) لا تُطلَق على الحركة التطوّرية للموجودات، كما هي الحال مع بعض المفردات القرآنيّة مثل ﴿تُنۢبِتُ﴾ و﴿خَلَقَ﴾ وغيرهما، والتي تشير إلى بيان الحركة التطوّرية، بل هي تشتمل كذلك على معنى الحركة الاستكماليّة الوجوديّة[1]، ومن هنا فهي تحتلّ موقعاً خاصّاً من بين التعابير القرآنيّة المستخدَمة. وهكذا الحال بالنسبة إلى «الهجرة» مع ملاحظة التعبير القرآني ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ﴿٥﴾﴾[2]، فهي تشير إلى التحوّل والتغيّر الباطنيّيْن، لكن من المرجّح أنّ معناها محدود مقارنة بالصيرورة.

وهناك آيات قرآنيّة أخرى تنوّه بوضوح إلى معنى الحركة لأنّها تشير إلى التغييرات المرتبطة بحقيقة الإنسان وشخصيّته، مثل قوله تعالى: ﴿...وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿٤٦﴾﴾[3]، و﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْإِنسَـٰنُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَـٰقِيهِ ﴿٦﴾﴾[4]، و﴿ٱلَّذِى خَلَقَنِى فَهُوَ يَهْدِينِ ﴿٧٨﴾﴾[5]، فهذه كلّها آيات تشير إلى الحركة الاستكماليّة أو الحركة الوجوديّة، بل وحتى الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُۥ مَن تَوَلَّاهُ فَأَنَّهُۥ يُضِلُّهُۥ وَيَهْدِيهِ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ﴿٤﴾﴾[6]. هذا، ولا تدلّ بعض المفاهيم كالصيرورة والهجرة والرجوع والكدح والهداية والضلالة وغيرها، لا تدلّ إطلاقاً على الحركة أو التغيير العَرَضيّ أو الظاهريّ.

---

(1) أنظر: عبد الله جوادي آملي، ***صورت و سيرت إنسان در قرآن*** (= صورة الإنسان وسيرته في القرآن)، قم، منشورات (إسراء)، ص (115 ـ 116).

(2) سورة المدثّر: الآية 5.

(3) سورة البقرة: الآية 46.

(4) سورة الانشقاق: الآية 6.

(5) سورة الشعراء: الآية 78.

(6) سورة الحجّ: الآية 4.

في المقابل، هناك آيات أخرى تؤكّد على استطاعة الإنسان الخوض في نشاطات وأعمال متباينة ومتضادّة، وذلك عبر نعتها لبعض الأفراد بقساوة القلب أو الوضاعة، والبعض الآخر بالطهارة والصفات الحميدة[1]. ويمثّل هذا التنوّع في نشاطات والأعمال التي يمارسها الإنسان أسطع دليل على حريّته الذاتيّة. فإذا استطاع بنو البشر التحرّك بين قطبَيْ الخير والشرّ ﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ شَرُّ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٦﴾﴾، و﴿أُوْلَٰٓئِكَ هُمْ خَيْرُ ٱلْبَرِيَّةِ ﴿٧﴾﴾[2]، فعندئذٍ سيتبيّن لنا أنّ حقيقتهم لا تمتلك أيّ تعيّن وأنّ الحرّية هي خاصّية ذواتهم أو هي عين ذواتهم في الواقع. إذاً، فإنّ وحدة حقيقة الإنسان لا تتنافى مع كونه فاقداً للتعيّن.

وفي إشارة عامّة يلخّص القرآن الكريم الموضوع قائلاً: ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ﴿٥٣﴾﴾[3]، ممّا يعني أنّ جميع الأمور، بما فيها الأحداث والوقائع التي تحصل في عالم الوجود، ستؤول في النهاية إلى الله تعالى وتعود إليه. ولمّا كان الإنسان جزءاً من منظومة الأحداث والوقائع تلك، فإنّ صيرورته كذلك ستكون إلى الله سبحانه وهو المقصود بقوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ ﴿٣﴾﴾[4]. ولكن، بالنظر إلى ميزة الحرّية التي يتمتّع بها الإنسان فإنّ صيرورته ليست موجّهة أو معيّنة مسبّقاً؛

---

(1) مثل ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [البقرة: 31]؛ و﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف: 179]؛ و﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾ [الأنعام: 75].

(2) سورة البيّنة: الآيتان 6 و7.

(3) سورة الشورى: الآية 53.

(4) سورة التغابن: الآية 3.

وبالتالي قد تكون متّجهة ﴿إِلَىٰ عَذَابِ ٱلسَّعِيرِ ۝٤﴾[1]، أو تتمثّل قوله تعالى ﴿...رَّبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ۝٤﴾[2]. وسواء انتهت صيرورة الإنسان إلى الضلال (أو السعير) أم إلى الهداية (أو الجنّة)، فلا بدّ في نهاية المطاف من أن يرجع إلى الله سبحانه ﴿إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۝٤٦﴾. وبسبب وجود عامل الحرّية المودع في صيرورة الإنسان فإنّ من شأن ذلك إيكال مهمّة اختيار السبيل للحركة والمحرّك إلى المتحرّك نفسه؛ وفي هذه الحالة، إذا قام الإنسان بتولّي الشيطان بكامل حريّته (كما أُشير في الآية «22» من سورة إبراهيم، فإنّ أمره لا محالة سينتهي إلى السعير، أمّا إذا تولّى الله سبحانه واعتبره حسبه، مختاراً لا مجبراً، فإنّ ذلك سيهديه إلى النور (كما في الآية «256» من سورة البقرة). بيد أنّه ووفقاً للتوحيد الأسمائيّ، فإنّ تولّي الشيطان يمثّل تولّي مظهر اسم الله المضلّ، في حين أنّ تولّي الإنسان الكامل (سواء أكان نبيّاً أم وليّاً) معناه تولّي مظهر اسم الله الهادي. ولذلك نرى أنّ القرآن الكريم ينسب كلّاً من الهداية والضلالة إلى الله تعالى بقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّآ أَرْسَلْنَا ٱلشَّيَٰطِينَ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ تَؤُزُّهُمْ أَزًّا ۝٨٣﴾[3]، و﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ۝٤﴾[4].

2 ـ 4 ـ وحدة الإنسان

من المعلوم أنّ (الوحدة) تنطوي على معنييْن هما: *الشّبه*

---

(1) سورة الحجّ: الآية 4.

(2) سورة الممتحنة: الآية 4.

(3) سورة مريم: الآية 83.

(4) سورة إبراهيم: الآية 4.

والاتحاد، ولذلك فإنّ كلّ حديث عن وحدة الإنسان يدور حول محوريْن اثنيْن: **الأوّل**، الشبه والانسجام بين أفراد البشر، **والثاني** وحدة الحقيقة لدى كلّ فرد منهم.

2 ـ 4 ـ 1 ـ الوحدة النوعيّة للإنسان (الاشتراك)

يختلف البشر عن بعضهم البعض، ويتباينون في ما بينهم في بداية خلقتهم ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴿١٤﴾﴾[1]، ولا توجد حالة متساوية أو منسجمة أو معياريّة بينهم فهم متّصفون بالتميز وعدم المساواة بشكل طبيعيّ ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾[2]. ويبيّن لنا القرآن الكريم أنّ هذا الاختلاف الأوليّ في الخلقة والناجم عن المقتضيات الحياتيّة للإنسان والخارجة عن إرادته ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا﴾[3]، هو الذي يؤدّي إلى قصور الإنسان وعجزه عن تلبية جميع احتياجاته، بل وإجباره على الخضوع والإذعان للعيش بشكل جماعيّ. وعلى هذا يمكننا القول بأنّ العيش الجماعيّ رهن بوجود الاختلافات الفرديّة ممّا يدلّ على أنّ السّعي للوصول إلى الانسجام والاتحاد، وإزالة كلّ الفوارق والاختلافات الفرديّة، هو أمر لا معنى له. ومع تزايد أعداد البشر والتضخّم السكاني، تنتهي الفوارق الفرديّة كذلك بالفوارق والاختلافات في المجموعات أو الفئات الاجتماعيّة، ومن ثمّ بالفوارق الموجودة في المجتمعات البشريّة بشكل عامّ. لذلك نرى القرآن الكريم يقول: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟﴾[4].

---

(1) سورة نوح: الآية 14.

(2) سورة الزخرف: الآية 3.

(3) سورة الزخرف: الآية 3.

(4) سورة الحجرات: الآية 13.

ولا يُنكر أيّ منّا وجود الاختلافات الواضحة بين المخلوقات من حيث امتلاكها للخصائص واتّصافها بالميزات والحدود، إلّا أنّ المؤكّد هو أنّ تلك الاختلافات والفوارق ليست موجودة في بقيّة أنواع الموجودات بالشكل الذي نراه في الجنس البشري. ومع ذلك فإنّ الآية ﴿بَلْ أَنتُم بَشَرٌ مِّمَّنْ خَلَقَ ۚ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ ۚ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ۖ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ ﴿١٨﴾﴾[1]، تشير بوضوح إلى وحدة أفراد البشر في *المبدأ والغاية*. وكذلك الآية ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ۖ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ﴿٧﴾﴾[2]، والآية ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۖ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾[3]، والآيات الأخرى التي تبيّن طريقة خلق الإنسان، كلّها آيات تنفي وجود أيّ فارق أو اختلاف في حقيقة الإنسان. وتشير الآية (30) في سورة (الروم): ﴿...فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ إلى وحدة حقيقة أفراد البشر، لأنّ مفهوم **(الفطرة)** إلى جانب مفهوم **(الناس)** و**(الإنسان)** و**(البشر)** يُعدّ من المفاهيم التي تؤكّد على وحدة الحقيقة. وتشير عبارة **(فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا)** هنا إلى وحدة الجنس البشريّ من حيث شموله بالفطرة، ويؤكّد استخدام كلمة (*الناس*) في الآية نفسهاإلى هذه الشمولية[4].

ويمكننا من خلال استيعاب مفهوم الفطرة وإدراك كُنهها، اتّخاذ الموقف المناسب إزاء الفوارق والمشتركات التي تمايز بيننا ـ نحن أفراد البشر. هذا، وقد اختلفت الآراء وتباينت وجهات النظر بشأن

---

(1) سورة المائدة: الآية 18.

(2) سورة السجدة: الآية 7.

(3) سورة السجدة: الآية 9.

(4) جوادي آملي، ***فطرت در قرآن*** (= الفطرة في القرآن)، قم، منشورات (إسراء) 1999م، ص (15

جوهر الفطرة وكنهها؛ فعلى سبيل المثال، اعتبر **صدر الدين الشيرازي** في مؤلّفه المعروف «*الأسفار العقليّة الأربعة*»، أنّ الفطرة (Talent) *سلوك ذاتيّ مشترك عند جميع الموجودات وعبادة ذاتيّة لها أيضاً*[1]. ولكنّه في كتابه الموسوم «*أسرار الآيات*» تبنّى موقفاً آخر حيث عرّف الفطرة بأنّها *قدرة أو موهبة إنسانيّة خاصّة*، وأشار إلى أنّ هذه الموهبة الخاصّة تعود إلى تحوّل الجوهر الأوّليّ إلى جوهر علميّ أو تكوين الجوهر الإدراكيّ والعلميّ؛ وبالتالي فإنّ جهل المعارف الإلٰهيّة هو الذي يتسبّب في نسيان الإنسان للفطرة وابتعاده عنها[2]. أمّا **الإمام الخمينيّ** (قدّس سرّه الشريف) فيرجّح أن تكون الفطرة شهود حقيقة *النفس*، أي، *الفقر الذاتي والحقيقة الارتباطيّة لها*[3]. *واستناداً إلى الآية (179) في سورة (الأعراف)*[4]، *والآية (10) في سورة (الشمس)*[5]، *يمكن تفسير فطرة الله على أنّها العلم الشهوديّ بحقيقة النفس، وكذلك العلم السابق بمحاسن تلك الحقيقة وقبائحها*، لذلك فإنّ تفسير **الإمام الخمينيّ** لمفهوم الفطرة هو الذي ترجح كفّته هنا. لكن لا بدّ لنا من أن إدراك أنّ العلم الشهوديّ هذا ليس كافياً بحدّ ذاته وذلك لأنّ العلم الحصوليّ والعلم المفهوميّ اللذيْن تنفيهما الآية (78) في سورة النحل[6]، يُعتبران قاعدة ظهور

---

(1) صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج9، ص (350 ـ 351).

(2) صدر المتألهين، ***أسرار الآيات***، ص (29 ـ 30).

(3) الإمام الخميني، **شرح حديث جنود عقل وجهل** (= شرح حديث جنود العقل والجهل)، ص (215).

(4) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾.

(5) ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾﴾.

(6) ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٧٨﴾﴾.

العلم الشهوديّ. ونتيجة لذلك، فإنّ بذرة الفطرة لن تُزهر ولن تنمو إلّا بالاستعانة بالسّمع والبصر والفؤاد، وهذه وسائل تشمل العلوم المفهوميّة والاتّجاهات الهادفة، فضلاً عن الأمور والمسائل المتعلّقة بصيانة النفس؛ ومن دون ذلك فإنّ الفطرة ستتعطّل بدون شكّ[1].

إلى ذلك، ورد مفهوم (الفطرة) في الكتب والمؤلّفات الخاصة بمجال العلوم الإنسانيّة، حيث فسّرت تلك المصادر (الفطرة) بأنّها *مفهوم يشير على الدوام إلى أمر أو موضوع قبلي وغير مادّيّ في وجود البشر*. وقد عرّف القرآن الكريم (الفطرة) بأنّها نوع من *(الإدراك القبلي)* خاصة إذا ما أخذنا الآية (10) في سورة (الشمس) بعين الاعتبار حيث قال تعالى فيها: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝٨﴾. وعلى هذا، فإنّ تعريفها بأنّها *(إدراك قبلي)* يختلف تماماً عن التعريف *(أمر قبلي في ما وراء الجسم)*، وهو اختلاف ناجم ربما عن لحاظ دور الإنسان في بناء ذاته. وفي الحقيقة، إنّ تفسير الفطرة بأنّها أمر قبلي حتى وإن لم يكن ذلك الأمر مادّيّاً، يمثّل حقيقة كاملة لا تقبل التغيير. ولكن، كما ورد في تفسيرات الآية (5) من سورة التكوير «**وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ**»، فإنّ حالة فعليّة البشر تختلف اختلافاً كبيراً، وعندما تظهر الحقيقة وتنكشف الأسرار فلن يتمّ حشر جميع أفراد البشر بهيئة أو صورة واحدة[2].

لا شكّ في أنّ الإنسان مَعنيٌّ ببناء نفسه وذاته، وإنّه يخلق نفسه بنفسه من خلال الاعتماد على إرادته واستغلال مصادره واستثمار

---

(1) للاطلاع على تفاصيل حول الفطرة، أنظر كتاب: جوادي آملي، *فطرت در قرآن* (= الفطرة في القرآن)، قم، منشورات (إسراء) 1999م، ص (276).

(2) أنظر: صدر المتألّهين الشيرازي، **تفسير سُوَر الطارق والأعلى والزلزال**، تحقيق محمد خواجوي، طهران، منشورات (مولا)، 1984م.

إمكانيّاته التي وهبه الله تعالى إياها. وخلال عمليّة البناء أو الخلق الذاتي هذه، تتجلّى علومه وتتفتّق رغباته الفطريّة في ضوء تعاليم الوحي من ناحية، ومن ناحية أخرى تتعاظم وتزداد ميوله وأهواؤه النفسانيّة تبعاً للوساوس الشيطانيّة. وأيّاً يكن الأمر، فإنّ فعلية النفس أو ظهور الفطرة رهن ببعض الظروف التي تمرّ في حياة الإنسان، ومن دون التجارب الحاصلة في هذا العالم، لن يكون بإمكان الفطرة أن تزهر وتتفتّح. فهي الحقيقة المشتركة لنا جميعاً، لكنّ هذه الحقيقة المشتركة تتجلّى وتظهر في هذه الدنيا وفقاً للظروف والحالات التي سنواجهها. وهذا المعنى بالذات هو ما يشير إليه مفهوم (*العمل* action)، وهو منشأ الفوارق الموجودة بين كلّ منّا. وما هذه الدنيا سوى مجموعة الظروف والحالات التي تعمل على إظهار فطرتنا وتجلّيها، ولا يمكن أن ننظر إليها على أنّها شيء خارج عن وجودنا أو غريب عنّا، إذ ليس بمقدورنا ـ كما درجت على تصويره مصادر العلوم الاجتماعيّة المعاصرة ـ اعتبار هذه الدنيا ومتعلّقاتها خارجة عن ذواتنا، في الوقت الذي ننظر إليها على أنّها بيئتنا التي نعمل ونكدح فيها. ويجدر القول إنّ هذه الدنيا تتبلور من خلال تجاربنا الفرديّة والجماعيّة، فهي ليست خارجة عنّا بل تمتدّ من أعماقنا إلى محيطنا، وهي نتاج أعمالنا التي ننجزها أو التجارب التي نمرّ بها. ويترعرع كلّ واحد من أفراد البشر في أحضان بيئته الطبيعيّة والاجتماعيّة وينتمي إليها ويتعلّق بها، بالإضافة إلى امتلاكه للفطرة الإلٰهيّة، لكن في النهاية هو الذي يختار ويعمل. ونتيجة لذلك يصبح مختلفاً عن الآخرين، وبالتالي لا بدّ له من قبول مسؤوليّة ذلك الاختلاف. وتبقى حقيقة البشر واحدة سواء من ناحية الطبيعة البشريّة أم من ناحية الفطرة الإلٰهيّة، إلّا أنّ هذه الحقيقة الواحدة تتّخذ أشكالاً متعدّدة وصوراً متنوّعة على أيدي البشر أنفسهم.

بالإضافة إلى (*الفطرة*)، فإنّ كلمة (*الناس*) الواردة في الآية (13) من سورة الحجرات ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ﴾، تشير إلى الحقيقة المشتركة بين أفراد البشر على الرغم من الفوارق الوطنيّة والقبليّة والاختلاف في الشكل أو الجنس أو العنصر التي تميّز بينهم. ولا شكّ في أنّ تقديم تعريف موحّد عن سعادة البشر جميعاً وهدايتهم من خلال تعبير ﴿هُدٗى لِّلنَّاسِ﴾[1] المقصود به القرآن الكريم، وجملة ﴿كَآفَّةٗ لِّلنَّاسِ بَشِيرٗا وَنَذِيرٗا﴾[2] والمقصود به النبيّ (ص)، وعبارة ﴿وَهُدٗى لِّلۡعَٰلَمِينَ ٩٦﴾[3] المقصود به الكعبة المشرّفة، والواقع أنّ ذلك يتضمّن نوعاً من الوحدة بين أفراد البشر. وبناءً على هذا، لا ريب في أنّ جذور التنوّع والاختلاف بين أفراد البشر ليست متأصّلة في ذواتهم عند مجيئهم إلى هذه الدنيا في المرّة الأولى.

2 ـ 4 ـ 2 ـ الوحدة النفسية للإنسان

تمثّل النفس أحد المفاهيم الخاصّة بحقيقة الإنسان، وقد وردت في القرآن الكريم بمواصفات عديدة. ففي الوقت الذي تشير فيه بعض الآيات القرآنيّة إلى صفات النفس المختلفة مثل الآيتين الشريفتين (7) و(8) في سورة الشمس[4] والآية (96) في سورة طه[5] والآية (53)

(1) سورة البقرة: الآية 185.

(2) سورة سبأ: الآية 28.

(3) سورة آل عمران: الآية 96.

(4) ﴿وَنَفۡسٖ وَمَا سَوَّىٰهَا ٧ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ٨﴾.

(5) ﴿قَالَ بَصُرۡتُ بِمَا لَمۡ يَبۡصُرُواْ بِهِۦ فَقَبَضۡتُ قَبۡضَةٗ مِّنۡ أَثَرِ ٱلرَّسُولِ فَنَبَذۡتُهَا وَكَذَٰلِكَ سَوَّلَتۡ لِي نَفۡسِي ٩٦﴾.

في سورة يوسف[1]، والآية (2) في سورة القيامة[2] والآية (27) في سورة الفجر[3]، فإنّ هذه الآيات كذلك تبيّن لنا أنّ النفس هي حقيقة الإنسان الوحيدة، أمّا تنوّعها فهو تنوّع ثانويّ ناجم عن تنوّع فعلية الإنسان مع أنّه مرتبط بذات الإنسان وحقيقته. وقد أشار الكثير من الآيات القرآنيّة إلى أنّ (*القيامة* Resurrection) هي المضمار الذي ستظهر فيه فعليّة الإنسان المتنوّعة تلك بأجلى صورها[4].

ويشير القرآن الكريم إلى أدنى مراتب النفس في الآية (179) في سورة (الأعراف)[5]، والآية (74) في سورة (البقرة)[6]، وفي المقابل يصف أعلى مراتب النفس في الآية (31) من سورة

---

(1) ﴿...إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّىٓ... ﴿٥٣﴾﴾.

(2) ﴿وَلَآ أُقْسِمُ بِٱلنَّفْسِ ٱللَّوَّامَةِ ﴿٢﴾﴾.

(3) ﴿...ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾﴾.

(4) مثل: ﴿يَوْمَ يُنفَخُ فِى ٱلصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا﴾ [النبأ/ 18] و﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ [التكوير/ 4] و﴿...فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾ [الكهف/ 110] و﴿فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ٱلْمُبِينُ﴾ [النحل / 8] و﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ ٱلنَّاسُ أَشْتَاتًا لِّيُرَوْا۟ أَعْمَٰلَهُمْ﴾ [الزلزلة/ 6] و﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟﴾ [يونس / 19] و﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ وَلَتُسْـَٔلُنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل/ 93] و﴿وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَٰهُ بِهَا وَلَٰكِنَّهُۥٓ أَخْلَدَ إِلَى ٱلْأَرْضِ وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾ [الأعراف/ 176] و﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾ [الأعراف/ 179] و﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًۢا بِئْسَ مَثَلُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [الجمعة/ 5].

(5) ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ أُو۟لَٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾.

(6) ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ ٱلْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ ٱلْأَنْهَٰرُ﴾.

(البقرة)[1]، والآية (57) من سورة (الأنعام)[2]. ولا شكّ في أنّ هذه الإشارة إلى مراتب النفس الدنيا والعليا، تعني قبول حقيقة النفس التشكيكيّة ذات المراتب. ويعرّف القرآن الكريم الفطرة في الآية (30) من سورة (الروم) بأنّها *الحقيقة المشتركة للناس*، غير أنّه في آيات أخرى مثل الآية (2) من سورة (القيامة)، والآية (27) من سورة (الفجر)، والآية (96) من سورة (طه)، والآية (53) من سورة (يوسف)، يصف النفس الإنسانيّة الواحدة بصفات مختلفة ومتنوّعة. ثمّ يروي لنا القرآن الكريم خبر ثبوت الفطرة الإنسانيّة وتعيّنها وعدم تغيّرها وذلك في الآية: ﴿...فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ...﴿٣٠﴾﴾[3]. والسؤال الذي يُطرح ههنا هو: «كيف يمكن التوفيق بين ما تتحدّث عنه هذه الآية حول ثبوت الفطرة الإنسانيّة وتعيّنها، وبين ما قدّمته لنا الآيات الأخرى من عدم تعيّن النفس وتأكيدها على تنوّع الفعليّة وصفات النفس[4]؟»، الإجابة عن هذا السؤال ستفرز بدورها سؤالين آخرين؛ الأوّل: «كيف نستطيع إزالة التضادّ والتعارض بين ثبات الفطرة الإنسانيّة في الآية (30) من سورة الروم، وبين تغيّر النفس وتنوّعها المذكور في الآية (11) من سورة الرعد: ﴿...إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا

---

(1) ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴿٣١﴾﴾.

(2) ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِىٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴿٧٥﴾﴾.

(3) سورة الروم: الآية 30.

(4) مثل سورة الكهف: الآية 110 وسورة الزلزلة: الآية 6 وسورة النبأ: الآية 18 وسورة طه: الآية 96 وسورة يوسف: الآية 53 وسورة الفجر وسورة القيامة وسورة الانشقاق الآية: 4.

بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ... ﴿١١﴾﴾، والآية (53) من سورة الأنفال: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمۡ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعۡمَةً أَنۡعَمَهَا عَلَىٰ قَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡ... ﴿٥٣﴾﴾؟؛ والسؤال الثاني هو: «ما هو التبرير الذي يمكن تقديمه حول التعارض الموجود بين تعيّن الفطرة المشار إليه في الآية (30) من سورة الروم، وبين عدم تعيّن النفس المذكور في الآية (3) من سورة الإنسان: ﴿إِنَّا هَدَيۡنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾﴾؟.

وللإجابة عن السؤال الأوّل، لا بدّ لنا من ملاحظة الفارق بين كلمة (*تبديل*) وكلمة (تغيير)، فالكلمة الأولى تعني وضع شيء مكان شيء آخر مغاير له، بينما يشمل *التغيير* أنواعاً مختلفة مثل (*التضعيف*) و(*التشديد*) و(*التقليل*) و(*التكثير*) . . .إلخ. وعلى هذا الأساس فإنّ تبديل (فطرة الله) معناه استبدالها بشيء آخر، واستناداً إلى الآية (30) من سورة الروم فإنّ هذا الأمر هو غير ممكن. وأمّا تغيير النفس فيعني تشديد أو تضعيف الفطرة، واستناداً إلى الآية (53) من سورة الأنفال، والآية (11) من سورة الرعد فإنّ هذا الأمر ممكن. أمّا الإجابة عن السؤال الثاني، فنحيل إلى ما قاله **صدر الدين الشيرازي** في تعريفه للفطرة بأنّها السلوك الجبلّيّ الذاتي والطبيعيّ المشترك بين جميع الخلائق واعتقاده بأنّ الإنسان مشغول بعبادة الحقّ ذاتيّاً أو تكوينيّاً، شأنه في ذلك شأن بقيّة الخلائق. ولكن ما يتعلّق بالإنسان بالذات فهو إمكانية تحقّق الفطرة أو خداعها أو قبوله للولاية الإلٰهيّة أو رفضه إيّاها. ولا شكّ في أنّ ذات الإنسان الفاقدة للتعيّن تعلم بأمر الفجور والتقوى[1]، إلّا أنّها مع ذلك تقوم باللّجوء إلى أحدهما مختارة غير مجبرة[2].

(1) ﴿وَنَفۡسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ﴿٧﴾ فَأَلۡهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقۡوَىٰهَا ﴿٨﴾﴾ [الشمس: 7 ـ 8].

(2) أنظر: صدر المتألّهين، ***أسرار الآيات***، ص (138).

ولئن بحثنا عن الأسباب التي تدفع بالفطرة الثابتة والمشتركة لتتّخذ صورة خاصة بها دون بقيّة الصور، فسنجد (العمل) الذي يُعرَّف بأنّه مجال نفوذ الإرادة والمضمار الذي يتجلّى فيه تحقّقنا بأيدينا وبكامل حريّتنا. وينتهي عمل الإنسان إمّا بظهور الفطرة وبروزها أو بإخفائها وضمورها، في حين أنّ فعليّة الإنسان النهائيّة تظهر وتتجلّى وفقاً للعمل لتصبح بدورها القاعدة الأساس للأعمال الأخرى القادمة، ولهذا نرى القرآن الكريم يقول: ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا ﴿٨٤﴾﴾[1]. إلّا أنّه يجب الانتباه إلى أنّ تطبيقات مفهوم (العمل) في القرآن الكريم هي أوسع من المفهوم العلمي المستخدم والشائع، فبالإضافة إلى (*السلوك* behavior) فإنّ (العِلم) و(الأهداف والميول الإنسانيّة) هي معانٍ أخرى تُضاف إلى معانيه الأساسية. على سبيل المثال ليس المقصود في الآية: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓا۟ أَن يَقُولُوٓا۟ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾[2] وضع (*العمل الصالح*) في مواجهة (*الإيمان* belief)، بل إنّ الصورة الواضحة للإيمان هي التي تكشف صدق مدّعاه. وعلى هذا فإنّ العمل يمثّل الأرضيّة المناسبة لظهور الإيمان وبروزه وترسيخه واتّساعه. ونلاحظ في بعض الآيات القرآنيّة انضواء المعاني المتعلّقة بالجزء العلمي والعاطفي في وجود الإنسان تحت لواء مفهوم العمل. ففي الآية: ﴿وَإِن تُحْسِنُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٢٨﴾﴾[3] يندرج معنى الإحسان والتقوى ضمن إطار العمل في قوله تعالى ﴿بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، وفي الآية الأخرى ﴿وَإِن تَلْوُۥٓا۟ أَوْ تُعْرِضُوا۟

(1) سورة الإسراء: الآية 84.

(2) سورة العنكبوت: الآية 2.

(3) سورة النساء: الآية 128.

﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٗا ١٣٥﴾[1] ينضوي كلّ معنى يتعلّق بالقلب كالإعراض عن شخص وتولّي شخص أو طرف آخر، ينضوي تحت لواء العمل كذلك بناءً على قوله تعالى ﴿بِمَا تَعۡمَلُونَ ٨﴾.

ولا شكّ في أنّ تواصل الإيمان والمثابرة على القيام بالعمل الصالح من شأنه أن يخلق ويكوّن صورة خاصة وهويّة متميّزة تدريجياً، الأمر الذي يضع الإنسان ضمن فئة أو مجموعة معيّنة، فتتجلّى فطرته وتزدهر ليتمتّع بما يضمّه ذلك التجلّي والازدهار من نعمة وجزاء حسن. وهكذا الحال بالنسبة إلى ارتكابه الأعمال غير الصالحة، فهي الأخرى تتّخذ لها صورة خاصّة بها، ولا بدّ من القول إنّ الظهورات الخارجيّة للعمل (القول والفعل) لا يمكن لها أن تكون بعيدة عن المبادئ الباطنة لذلك العمل (الطبيعة والفطرة والعقائد والمعارف والعلوم). فالقول والفعل مرتبطان بظروف البيئة ومستلزماتها باعتبارهما ظهورات خارجيّة للعمل، وهي تؤثّر في المبادئ الباطنة للعمل ـ وخاصة في معارفنا وعقائدنا. أي أنّ العمل لا يشمل مجموع العمليّات التي تعمل على تظهير وكشف الفطرة الإنسانيّة أو خفائها أو اضمحلالها فحسب، بل إنّه (أي العمل) في الواقع يمثّل حلقة الاتّصال بين المحيط الخارجيّ والداخليّ. ويُعتبر العمل السبب في نشوء *شاكلة* (manner)[2] الإنسان التي تعمل على إيجاد الفوارق والاختلافات الأساسيّة بين أفراد البشر. بمعنى، أنّه على الرّغم من وجود الفطرة والطبيعة المشتركة، فإنّ معيار ما نحن فيه من الفوارق الثانويّة رهن بمقدار تعاطينا مع الفطرة وتنميتنا لها،

---

(1) المصدر نفسه.

(2) السجيّة والطّبع؛ وفي التنزيل العزيز (قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ) ـ سورة الإسراء، الآية 84. (*المعجم الوسيط*، تحقيق: مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مادة: شكل). [المترجم].

أو تجاهلها ودفنها، وذلك من خلال العمل ووفقاً للظروف المحيطة بنا. إلّا أنّه لا يمكن اعتبار الفوارق والاختلافات المذكورة هامشيّة أو يمكن التغاضي عنها لأنّها فوارق أصيلة وهي التي تحدّد وتقرّر موقعنا في هذا العالم.

الآن، واستناداً إلى ما قلناه حول مفهوم الطبيعة والفطرة والنفس والعمل، نستطيع تصوّر الهيكل الوجوديّ العامّ للإنسان بالشكل التالي: إنّ حقيقة الإنسان هي نفسه ذاتها، وهي نفس مجرّدة ناطقة وصاحبة مراتب معروفة. وتتضمّن تلك الحقيقة المجرّدة الناطقة وصاحبة المراتب المعروفة والمشتركة بين جميع أفراد البشر، تتضمّن ثلاث حيثيّات هي: الطبيعة والفطرة والعمل. لكنّ هذه الحيثيّات ليست منفصلة عن وجود الإنسان بل هي تُؤلّف حيثيّات النفس الإنسانيّة بكلّ معانيها. فـ(*الطبيعة* Nature) هي عبارة عن حيثيّة تعلّق النفس بالجسم الماديّ، وتقع على عاتقها مسألة تدبير أموره وشؤونه. أمّا (*الفطرة* talent) فهي عبارة عن حيثيّة النفس الاستعلائيّة المصطبغة بصبغة (**إِلَى اللهِ**)، وتبيّن تعلّق النفس بالمحاسن والخير. وأمّا (*العمل*) فهو حيثيّة تعلّق النفس بالعالم، وتشمل مواجهتها للظواهر والأحداث المحيطة كذلك. وينكشف جوهر كلّ من الطبيعة والفطرة بمساعدة العمل، وهذا الأخير الذي يمثّل حيثيّة تعلّق النفس بالعالم يحتفظ بدوره ببعض من درجاتهما، ويوسّعها مظهراً الصورة والشكل النهائيّ للنفس، وهي الصورة التي تبقى معها إلى ما بعد الموت، وتمثّل مصدر ملذّاته الأبدية، وذلك بمقتضى المعيشة الدنيوية. هذا، وأنّ العمل ـ باعتباره صورة تعلّق النفس بالعالم ـ هو الذي يجعل الحياة والعيش في هذه الدنيا ممكنيْن، وهو الذي يربطنا بالعالم ويحدّد معالم العلاقات المؤثّرة والمتأثّرة في ما بيننا وبين ما يحيط بنا؛ والحقيقة أنّ العمل يمثّل مصدر الفوارق الذاتيّة الموجودة لدينا.

2 ـ 5 ـ غاية الإنسان

استناداً إلى مبدأ الحركة الذاتيّة للإنسان ومبدأ الذاتيّة الغائيّة للحركة، يشير القرآن الكريم إلى الله سبحانه وتعالى بوصفه غاية الحركة الكليّة في العالم والحركة الخاصّة بالإنسان، وذلك في الآيتين ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ۝٥٣﴾[1]، و﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ ۝٨﴾[2]. وقد اتّخذ **صدر الدين الشيرازي** من بعض التعابير الموجودة في القرآن الكريم أدلّة على أنّ الله عزّ وجلّ هو غاية جميع الأشياء، وأنّه لا توجد هناك أيّة غاية أو غرض في فعل الله تعالى سوى ذاته المقدّسة، مثل التعبير الموجود في الآية ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ ٱلْأَمْرُ كُلُّهُۥ﴾[3]، والآية ﴿إِلَى ٱللَّهِ تَصِيرُ ٱلْأُمُورُ ۝٥٣﴾[4]. وكذلك بقيّة الآيات القرآنيّة التي تشير إلى خلق السموات والأرض (الطبيعة) لصالح الإنسان وخدمته فهي تتضمّن تعابير تتعلّق بالتوحيد، ولذلك يمكننا إدراك أنّ العالم لم يُخلَق لمجرّد توفير المصادر الطبيعيّة والمادّية للإنسان، بل مخلوق للإنسان والإنسان مخلوق للعبادة (أو ما يُعرَف كذلك بالتوحيد العباديّ). وليس من باب الصدفة أن تتضمّن الآيات التي تتناول موضوع العلاقة بين الإنسان والعالم مفاهيم معيّنة مثل (*التسبيح*) و(*الحمد*) و(*التكبير*) و(*التهليل*)، كقوله تعالى: ﴿...كَذَٰلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝٣٧﴾[5] في إشارة إلى كون العبادة (التكبير) هي غاية الإنسان والعالم، وقوله

(1) سورة الشورى: الآية 53.
(2) سورة العلق: الآية 8.
(3) سورة هود: الآية 123.
(4) سورة الشورى: الآية 53.
(5) سورة الحجّ: الآية 37.

سبحانه: ﴿وَالَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْفُلْكِ وَالْأَنْعَامِ مَا تَرْكَبُونَ ۝١٢ لِتَسْتَوُوا عَلَىٰ ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ إِذَا اسْتَوَيْتُمْ عَلَيْهِ وَتَقُولُوا سُبْحَانَ الَّذِي سَخَّرَ لَنَا هَٰذَا وَمَا كُنَّا لَهُ مُقْرِنِينَ ۝١٣﴾[1]، و﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ۖ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾[2]، و﴿فَلِلَّهِ الْحَمْدُ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَرَبِّ الْأَرْضِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ۝٣٦ وَلَهُ الْكِبْرِيَاءُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٣٧﴾[3]، و﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۝١٢﴾[4]، و﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾[5]، و﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝١﴾[6] وغيرها من الآيات القرآنيّة الأخرى[7] التي تبرّر كلّ منها الهدف والغاية من خلق العالم والإنسان بالتسبيح أو التهليل أو الحمد أو التكبير الذي يؤدّيه الإنسان والمخلوقات الأخرى. وباستطاعتنا الاستشهاد بتلك الآيات واعتبارها أدلّة قاطعة على أنّ الإنسان يمثّل غاية حركة العالم لأنّه (أي الإنسان) *المفعول له* في عمليّة تسخير العالم الطبيعي[8].

ومع أنّ مفهوم (*العبوديّة*) أو (*العبادة*) الذي يُشار إليه على أنّه

---

(1) سورة الزخرف: الآيتان 1 و13.

(2) سورة الأنعام: الآية 1.

(3) سورة الجاثية: الآيتان 36 و37.

(4) سورة الطلاق: الآية 12.

(5) سورة الحديد: الآية 1.

(6) سورة الحشر: الآية 1.

(7) سورة الصافات: الآية 1، وسورة الجمعة: الآية 1.

(8) الإمام الخميني، ***شرح حديث جنود عقل و جهل*** (= شرح حديث جنود العقل والجهل)، ص (213).

الغاية أو الغرض من خلق الإنسان والجنّ كما في الآية (56) من سورة الذاريات: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾، أقول، مع ذلك فإنّ المفهوم المذكور جاء في آيات أخرى بوصفه مقدّمة التقوى مثل قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾[1]. أمّا التقارب والشّبه الموجودان بين عبارة ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٦٣﴾ و﴿خَلَقَكُمْ﴾ في الآية الأخيرة فذلك دليل على أنّ التقوى هي الهدف من الخلقة والغاية منها[2]. لكن بالطبع لا يمكن للتقوى أن تكون الهدف الأخير والنهائي إذ أنّها (أي التقوى) مقدمة للوصول إلى أمر أو شيء آخر كما تشير إلى ذلك بعض الآيات القرآنيّة. على سبيل المثال، يُعبَّر عن التقوى بأنّها مقدّمة *للخروج من دائرة الحزن والخوف*[3]، *والوصول إلى جنّة الفردوس*[4]، *والحصول على الأجر والثواب العظيمَيْن*[5]، *ومحبّة الحقّ تعالى ورضوانه*[6]، *والفرقان والمعرفة*[7]، *والمغفرة*

---

(1) سورة البقرة: الآية 21.

(2) أنظر: جوادي آملي، **تسنيم** (تفسير القرآن الكريم)، ج، ص (367 ـ 370).

(3) ﴿وَيُنَجِّى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوْاْ بِمَفَازَتِهِمْ لَا يَمَسُّهُمُ ٱلسُّوٓءُ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [الزمر/ 61] و﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ ۚ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُۥ يَقُولُ ٱلَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُواْ لَنَآ أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ ٱلَّذِى كُنَّا نَعْمَلُ ۚ قَدْ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَفْتَرُونَ﴾ [الأعراف/ 35].

(4) سورة الزمر: الآيتان 73 و74؛ سورة الرعد: الآية 35؛ سورة يوسف: الآية 109؛ سورة آل عمران: الآية 198.

(5) ﴿مَّا كَانَ ٱللَّهُ لِيَذَرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَآ أَنتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ ٱلْخَبِيثَ مِنَ ٱلطَّيِّبِ ۗ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى ٱلْغَيْبِ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَجْتَبِى مِن رُّسُلِهِۦ مَن يَشَآءُ ۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ ۚ وَإِن تُؤْمِنُواْ وَتَتَّقُواْ فَلَكُمْ أَجْرٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران/ 179].

(6) سورة يس: الآية 45؛ سورة آل عمران: الآية 76؛ سورة الأنعام: الآية 155.

(7) سورة الأنفال: الآية 1؛ سورة البقرة: الآية 282.

والعفو[1]، والشكر والبركات السماويّة والأرضيّة[2]. ويجب أن لا ننسى أنّ هناك بعض الآيات القرآنيّة التي تشير إلى أنّ الفلاح والفوز هما نتيجتان مقدّمتهما (التقوى) كذلك[3].

---

(1) سورة النساء: الآية 1؛ سورة الطلاق: الآية 5.

(2) سورة آل عمران: الآية 1؛ سورة الأعراف: الآية 96.

(3) سورة الحشر: الآية 9؛ سورة آل عمران: الآيتان 130 و 131؛ وسورة البقرة: الآية 189؛ سورة النور: الآية 5؛ سورة المائدة: الآية 100.

الفصل الثالث

مبادئ نظريّة المعرفة

القسم الأوّل: تأمّلات فلسفيّة في نظريّة المعرفة

تتّسم *نظريّة المعرفة* (Epistemology) الإسلاميّة بالأصالة والتنوّع والشموليّة. وسنحاول في هذا الفصل ـ وبشكل موجز ـ استعراض أهمّ مفروضات هذه النظريّة ذات الدلالات الواضحة على العمليّة التربويّة.

1 ـ 1 ـ بداهة العلم

ما هو العلم (knowledge)؟

إذا أردنا التحدّث عن العلم ودراسة خصائصه ومميّزاته، فعلينا تعريفه قبل كلّ شيء. يعتقد العلماء المسلمون أنّ العلم هو أحد أوضح المفاهيم وأكثرها شيوعاً، فهو إذاً غير قابل للتعريف وغنيّ عن التعريف في الوقت نفسه. لكنّهم مع ذلك يفسّرونه بأنّه حضور الشيء عند الشيء، أو حضور الصورة الحاضرة عند المدرِك وهو

معلوم بالذات[1]. يُضاف إلى ذلك أنّ مفهوم العلم ليس مفهوماً بديهيّاً وحسب بل أنّ العلم نفسه بديهيّ هو الآخر. ومَن منّا لا يعرف جيداً ماذا يعني وقد جرّبناه ومحّصناه في الكثير من الأمور والشؤون، وأصبحنا ندرك مصداقيّته ونماذجه وأشكاله وحالاته؟

1 ـ 2 ـ تجرّد العلم

يقودنا تعريف العلم الذي يقول بأنّه (حضور *الشيء عند الشيء*) إلى مسألة *تجرّد العلم والعالم والمعلوم*، لأنّ ظهور الشيء لشيء آخر مرهون بتجرّد الشيئيْن معاً. بمعنى أنّه إذا كان كلٌّ من العالم والمعلوم مجرّديْن من المادّة فعندئذٍ فقط سيتجلّى الظهور[2]. ويرى **صدر المتألّهين الشيرازي** أنّ الزمان والمكان والجسمانيّة هي العناصر الأصليّة في بناء العالم المادّي، وأنّها جميعها مقرونة بالعدم؛ ولذلك فإنّ المادّية هي مناط[3] الجهل[4]. وفي المقابل، أينما وُجِدَ العلم وُجد الحضور، وأينما وُجِدَ الحضور فلا شكّ أبداً في حصول حالة التجرّد من المادّة. ويعتقد **الشيرازي** بأنّ العلم هو وجود واقعيّ لا يندرج ضمن المقولات والأعراض بل هو شأن من شؤون الوجود. وتجدر الإشارة إلى أنّ جميع الفلاسفة المسلمين يؤيّدون تجرّد العِلم في المفاهيم العقليّة، ولكن في ما يتعلّق بالعلوم المحسوسة والمتخيّلة، فإنّهم غير متّفقين على ذلك. وخلافاً للفلاسفة الآخرين،

---

(1) الملّا صدرا، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج3، ص (490 ـ 491).

(2) المصدر نفسه، ج4، ص (298).

(3) يُقال: مناط الحكم بتحريم الخمر هو *الإسكار*، والمناط: الملاك أو المعيار أو السبب أو العلّة. (*المعجم الوسيط*، تحقيق: مجمع اللغة العربيّة بالقاهرة، مادة: ناط). [المترجم].

(4) **الأسفار العقليّة الأربعة**؛ ج4، ص (73).

فإنّ **صدر الدين الشيرازي** يرى أنّ جميع الصور الإدراكيّة هي صور مجرّدة، وأنّ المحسوس والمتخيّل معاً يتّصفان بالتجرّد الناقص، فيما تتّسم المعقولات بالتجرّد التامّ. وينشأ التجرّد في المدركات الحسّية بسبب تحقّق تلك المدركات في مرتبة غير مادّية من مراتب الوجود، وهي ليست مَعنيّة بامتزاج العدم مع الوجود، وهذه المرتبة هي مرتبة *الوجود الذهنيّ*[1].

ولمّا كان العلم عبارة عن ظهور الشيء للشيء، فإنّ هناك نسبة اتحاديّة تنعقد بين كلّ من العلم والعالم والمعلوم على السّواء. ويتسبّب علم النفس بذاتها وحالاتها في أن تصبح النفس (*عاقلة* reasonable) و(*معقولة* intelligible) في الوقت عينه، من هنا فإنّ علم النفس بذاته يؤكّد ويثبت أصل اتّحاد العالم والمعلوم[2].

1 ـ 3 ـ إبداع العلم

يعتقد بعض الفلاسفة المسلمين بأنّ العلم[3] هو حاصل انطباع صورة الشيء في النفس[4]، لكنّ **صدر المتألّهين** يرى أنّ العلم هو *إبداع النفس*. واستناداً إلى ما ذكره فإنّ الله سبحانه قد خلق النفس بشكل تستطيع من خلاله إيجاد وتكوين الصور المجرّدة، حيث يقول: «إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانيّة بحيث تكون لها القدرة

(1) جوادي آملي، ***رحيق مختوم شرح حكمت متعاليه***، القسم (4)، المجلّد (1)، ص (17) و(18) و(41).

(2) محمد تقي مصباح يزدي، ***آموزش فلسفه*** (= تعليم الفلسفة)، ج، ص (، قم، منظّمة الإعلام الإسلامي، 1991م.

(3) يقول أبو حيّان التوحيدي: «العِلم حياة الحيّ في حياته، والجهل موت الحيّ في حياته». وقال أيضاً: «العِلم مبلغ إلى الغاية التي لا مطلوب وراءها.» (*كتاب المقابسات*، ص 20 [المترجم].

(4) أنظر: إبن سينا، ***الإشارات والتنبيهات***، ج2، النمط الثالث.

علـى إيـجـاد صـور الأشـيـاء الـمـجـردّة والـمـادّية لأنّـهـا مـن سـنـخ المَلَكوت...»[1]. ولكن، بما أنّ النفس هي وجود إمكاني مقترن بالمادّة، فإنّ صورها تفتقر للآثار الخارجيّة وتتّصف بالوجود الذهنيّ، وعلى هذا الأساس لا تتّصف النفس بالعلم، ولا يحلّ العلم في النفس أو يعرض عليها، بل إنّ النفس هي فاعلة العلم ومخترعته.

وقد ذكرنا قبل هذا أنّ علم النفس بذاتها من شأنه أن يُثبت اتحاد العاقل مع المعقول، إلّا أنّ هذا الاتحاد ليس مقتصراً على علم النفس بذاتها، فاعتقاد **صدر الدين الشيرازي** بأنّ العلم هو الإبداع من شأنه قبول اتحاد العاقل مع المعقول في ما يتعلّق بعلم النفس وبالموجودات الأخرى كذلك. واستناداً إلى نظريّته حول *القيام الصدوريّ للنفس* فإنّ الصور الإدراكيّة تمثّل معلول النفس. وأنّ المعلول متّحد مع علّته الإيجاديّة، إذاً فإنّ الصور الإدراكيّة متّحدة مع النفس أيضاً[2].

1 ـ 4 ـ تساوق العلم مع الوجود

يعتقد **صدر الدين الشيرازي**، وخلافاً لبقيّة الفلاسفة، بأنّ العلم لا يندرج في قائمة الأعراض، بالإضافة إلى أنّه لا يُعتبر نوعاً من *الكيف النفسانيّ*. فالوجود هو ممّا لا ينضوي تحت لواء الماهيّة؛ وبناءً على هذا، فإنّ العلم هو حقيقة عينيّة أو ما يُصطلح على تسميّته بالوجود الخارجيّ المستوطن في نفس العالِم؛ إنّه (أي العِلم) وجود واقعيّ فائض، لم ولن يجتمع مع العدم في حيّز واحد إطلاقاً[3].

---

(1) صدر المتألّهين الشيرازي، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج3، ص (294).

(2) غلام حسين إبراهيمي ديناني، ***قواعد كلى فلسفي در فلسفه اسلامى*** (= القواعد العامة للفلسفة في الفلسفة الإسلامية)، ج، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، (1987م).

(3) صدر المتألّهين الشيرازي، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج3، ص (297).

وأمّا الدليل الذي قدّمه **الشيرازي** لإثبات التساوق بين العلم والوجود فهو أنّ العلم يُعتبر من الصفات الكماليّة لواجب الوجود وعين ذاته تعالى، ولمّا كان الواجب منزّهاً عن الماهيّة إذاً فالعلم هو من سنخ الوجود ومساوق له. وكذلك الحال مع علم الممكنات فهو مساوق لوجودها[1]. ولعلّ إحدى نتائج هذه الرؤية تتمثّل في الإيمان بالشعور العامّ والمعرفة العامّة للموجودات، فجميع الموجودات تمتلك العلم بحسب درجة وجودها، وهي بذلك تُعتبر عالمة. وأمّا النتيجة الأخرى التي يمكن الحصول عليها من موضوع تساوق العلم مع الوجود فهي تشكيك العلم.

لكنّ النتيجة الأهمّ المستوحاة من هذا المبدأ تتمثّل في دوره في اختبار مصداقية العلم. فمن وجهة النظر الإسلاميّة، يؤكّد جميع الفلاسفة على اعتبار مسألة (*المطابقة للواقع*) معياراً للصدق، وأنّ تطابق القضايا المعرفيّة مع الأمر نفسه يُعدّ معياراً للعلم الموثوق[2]. فالعلم معتبر بنفسه، لكن ما يمكن أن يُثير الشكّ والريبة هو ما نستقبله نحن من المدركات، وهل أنّ ذلك يمثّل علماً أم لا؟ أي أنّ كون ما نستقبله من المدركات هو العلم بحدّ ذاته ففيه إشكال وتريّث ولا بدّ من البحث في مصداقيّته، أولاً من حيث التعيّن الاجتماعي، وثانياً من حيث الحكاية عن الواقع. وبالاستناد إلى *الحكمة المتعالية* نقول بأنّه لمّا كان عِلم كلّ شخص مساوقاً لوجوده الخاصّ به، ولمّا كان الوجود الخاصّ لكلّ شخص يمثّل شعاعاً لذات الوجود، ويتعيّن بحسب ابتعاده وقربه من ذات الوجود، إذاً فدرجة الوجود لدى كلّ

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص (118)؛ وج7، ص (153).

(2) العلّامة الطباطبائي، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم*** (= أصول الفلسفة الواقعيّة ونهجها)، ج2، ص (160 ـ 165).

شخص، والتي تتعيّن وفقاً لمقدار تقرّبه من ذات الوجود (يعني واجب الوجود)، تلك الدرجة هي التي تعيّن مصداقيّة علمه واعتباره. هذا من جهة، ومن الجهة الأخرى، فإنّ ذات الوجود كذلك مساوق للعلم السّرمدي؛ إذاً، فكما أنّ الدرجة الوجوديّة لكلّ شخص مرهونة ببعده واقترابه من ذات الوجود، فإنّ درجة علميّته أو مصداقيّة علمه كذلك مرهونة بالبُعد الذي يُقرّره هو عن العلم السرمديّ[1]. وعلى هذا الأساس فإنّ مصداقيّة العلم تستند إلى ثلاثة أمور، هي:

1 ـ نسبته إلى العلم السرمديّ.

2 ـ الدور الذي يلعبه في بيان ذات الحقيقة.

3 ـ نقاؤه وعدم تلوّثه بما ليس علماً.

1 ـ 5 ـ مراتب العلم

من بين النتائج المستحصلة عن مبدأ مساوقة العلم للوجود هي أهميّة الحصول على العلم الحضوريّ أو الشهوديّ فـ(الحضور) في مقام إدراك الإنسان لذاته هو مبدأ يربط ما بين نموذجيْ نظريّة المعرفة والأنثروبولوجيا (أو علم الإنسان) في فلسفة **صدر الدين الشيرازي**، ويوفّر إمكانيّة إكمال النموذج الجامع لفلسفة الأصالة الوجودية عنده. ومن خلال تصنيف عامّ وشامل، فإنّ الحقيقة التشكيكيّة للعلم تشتمل على مرتبتيْن اثنتيْن هما، مرتبة *العلم الحضوريّ* (العلم الشهوديّ)، ومرتبة *العلم الحصوليّ* (العلم المفهوميّ). ومن حيث التجرّد، فإنّ العلم الحضوريّ أعلى من العلم الحصولي لأنّ الأوّل يحصل بشكل مباشر وبشهود الحقيقة نفسها، وأمّا العلم الحصوليّ فينشأ بطريقة غير مباشرة بواسطة الصور الذهنيّة

---

(1) ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 2].

والقضايا العقليّة. هذا، وتكون النفس هي العالمة سواء في العلم الحصوليّ أم في العلم الحضوريّ، ففي العلم الحضوريّ تصبح النفس في حالة الوحدة والجمع بشكل كامل، ولكن في العلم الحصولي فإنّ العالم هي مرتبة من مراتب النفس، كمرتبة الحسّ مثلاً أو مرتبة الخيال أو مرتبة الوهم أو مرتبة العقل (إلّا أنّ ذلك ليس بالطّبع منفصلاً عن بقيّة المراتب)[1].

وبالنظر إلى قوى النفس فإنّ العلم الحصوليّ يشمل ثلاث مراتب هي: مرتبة الحسّ ومرتبة الخيال ومرتبة العقل. المرتبة الحسيّة تتضمّن تخيّل صورة الأشياء بشرط المواجهة مع شيء خارجيّ، وبمساعدة الحسّ المشترك والحواس الخمس. أمّا المرتبة الخيالية فتشمل تخيّل الصور الإدراكيّة السابقة (أو الماضية) والصور الإبداعيّة أو الخياليّة وإنشائها من دون الحاجة إلى المواجهة مع شيء خارجيّ. بينما تتألّف المرتبة العقليّة من *المفاهيم الجوهريّة (أي المعقولات الأوليّة)* و*المفاهيم الكلّيّة* (أي المعقولات الثانية) والمدركات الاعتباريّة والقضايا الأساسيّة (البديهيّات) والقضايا الاستنتاجيّة والاستدلالات والقضايا الأخرى. ويتحقّق العلم الحسّيّ عبر ثلاث خصائص هي: حضور المادّة، واجتماع الأعراض، وكون المدرك جزئياً، في حين يفتقد العلم الخيالي للشرط الأوّل ـ أي المادّيّة ـ بينما يتجرّد العلم العقليّ من كلّ الشروط الثلاثة المذكورة برمّتها[2].

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ المرتبة العقليّة تتوافر على أربع مراتب ثانويّة، هي:

1 ـ ***العقل الهيولانيّ*** **Hylic intellect** (أو العقل بالقوّة Potential

---

(1) صدر المتألّهين الشيرازي، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص (51).

(2) المصدر نفسه، ج3، ص (360 ـ 361).

intellect) وهو الأدنى بالقياس مع جميع المعقولات والصور الإدراكيّة. وتتّصف هذه المرتبة بأنّها مستعدّة بشكل كامل لاستقبال جميع المفاهيم والقضايا والصور، وموجودة في الجميع بصورة ذاتية. ويُعتبر العقل الهيولانيّ أوّل مرحلة من مراحل الوجود المتجرّد، وآخر مرتبة من مراتب العالم الجسماني.

2 ـ ***العقل بالمَلَكة*** (**Intellectus Habitus**)، ويمثّل مرتبة العلم بالمفاهيم والقضايا البديهيّة، وهذه المرتبة كذلك موجودة في الجميع.

3 ـ ***العقل بالفعل*** (**Intellect in Act**)، وهو إدراك الأمور النظريّة بمساعدة المعقولات الأوّلية والأمور البديهيّة. وفي هذه المرتبة التي تمثّل الحياة العلميّة بالنسبة إلى الإنسان، يمكن الوصول إلى الصور والقضايا الأوّلية المنتَجة والمطَوَّرة بواسطة العلم وذلك بمساعدة المفاهيم، وبالتالي اكتساب إدراك أعمق وأدقّ عن أنفسنا والعالم المحيط بنا بشكل مستمرّ.

4 ـ ***العقل المستفاد*** (**Acquired Intellect**)، ويشمل التنبّه بكلّ ما تمّ اكتسابه واستحضاره، بما في ذلك المعقولات البديهيّة والنظريّة والتعقليّة، بما يتطابق وواقعيّات العالم السفليّ والعُلويّ. وهنا، تصبح النفس على هيئة عالَم علميّ شبيه بالعالم العينيّ فتسمّى بالعقل المستفاد. أي، تتطابق جميع المعقولات في النفس مع الواقع بالفعل مرّة واحدة، وذلك في المرحلة الأخيرة من مسيرة التكامل. وفي هذه المرحلة كذلك حيث تمرّ النفس بالتجرّد التامّ، تكون قادرة على إدراك المعقولات من العقل الفعّال بشكل مباشر[1].

---

(1) المصدر نفسه، ج9، ص (140 ـ 14).

ومن المفيد القول إنّ هناك علاقة بين كلّ مرتبة من مراتب العلم، حيث ترتبط صورة المحسوس (أو الصورة الخياليّة) بالمفهوم الكليّ ضمن علاقة محدّدة؛ أي أنّ تحقّق المفهوم الكلّي مرتبط على الدوام بتحقّق الصورة الخياليّة المرتبطة بدورها بتحقّق الصورة الحسيّة، وتكون الصور الإدراكيّة مرهونة أيضاً بالحواسّ الظاهريّة والباطنيّة معاً[1]. وهكذا، فإنّ *الحسّ* (sense) هو مبدأ جميع المدركات. واستناداً إلى الفلسفة الصدرائيّة لا تتحوّل العلوم الحسّيّة والخيالية والعقليّة إلى بعضها البعض فضلاً عن أنّ المدركات لا تتعدّى نطاق مرتبتها، بل تعمد النفس في كلّ مرتبة إلى إيجاد شيء جديد[2]. ويكوّن العلم الحضوريّ كذلك مراتب عديدة، تبدأ بالمشاهدات الحسّيّة وتستمرّ في الصعود إلى الأعلى مروراً بالمشاهدات العقليّة والعرفانيّة.

وتستلهم نظريّة المعرفة والأنثروبولوجيا لدى **صدر الدين الشيرازي** من فكرة (*الحضور*)، حيث لا يُعتبر الوعي أو حضور الذات عنده مجرّد نوع من أنواع الإدراك، بل يتعدّاه ليشمل حقيقة الإنسان نفسها إضافة إلى عالم الإنسان وعالم الحضور كذلك. ويُعرَّف (الحضور) بأنّه *علم النفس بذاتها*، وما لم يمتلك الإنسان العلم بذاته، فإنّه في الأساس يفتقر لكلّ من الحضور والوجود. وكما ذكرنا قبل هذا، فإنّ حصول ذات الإنسان على الفعليّة رهن بخروج الإنسان من *العالم الجسمانيّ* (corporal world) الذي يمثّل عين الإدراك؛ إذاً فتحقّق ذات الإنسان مرتبط بالإدراك. وتكتسب ذات

---

(1) العلاّمة الطباطبائي، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم*** (= أصول الفلسفة الواقعيّة ونهجها)، طهران، منشورات (صدرا)، 1992م، ج، ص (200 ـ 201).

(2) محمد تقي مصباح يزدي، ***آموزش فلسفه*** (= تعليم الفلسفة)، ج2، ص 255، قم، مؤسّسة الإمام الخميني، 1991م.

الإنسان باعتبارها مدرِكاً، التحصّل والتكامل في كلّ مرحلة من مراحل الإدراك، وهكذا فإنّ العلم (أو الإدراك) الذي يمثّل العامل الرئيسيّ لتحقّق ذات الإنسان، يصبح صورتها الأخيرة والنهائيّة.

في هذا السياق لا بدّ لنا بالطّبع من الإشارة إلى أنّ العلم الشهوديّ للنفس بذاتها ليس مبرّراً أو سبباً لسدّ الباب بوجه الحصول على العلم التجريبيّ حول جسد الإنسان، أو اكتساب العلوم العقليّة بشأن خصائص ذلك الجسد. فالعلم الشهوديّ للنفس هو نوع من العلم البسيط والإجماليّ. وعلى الرغم من معرفة النفس بذاتها من خلال العلم الحضوريّ، إلّا أنّها عاجزة عن معرفة وإدراك جميع صفاتها ولوازمها وآثارها عن طريق العلم الشهوديّ من دون الاستعانة بالعلوم المفهوميّة بما فيها التجريبيّة وغير التجريبيّة. والملاحظة المهمّة هنا هي أنّ نظريّة المعرفة الصدرائيّة لا تقف عند اعتبار النفس عين حضور ذاتها وإدراكها لها، بل إنّ هذا الحضور وإدراك النفس لذاتها يمثّل، أساساً، قاعدة العلم بغيرها كذلك[1]. ومن الواضح أنّ علم الإنسان بذاته هو أوّل أنواع العلوم الحاضرة معه على الدوام والذي لا ينفصل عنه إطلاقاً. وتجدر الإشارة إلى أنّ ظهور أيّ نوع من أنواع المعرفة مشروط بالوعي (أو العلم بالذات)، ولذلك لا بدّ من القول بأنّ كلّ معرفة اكتسابيّة أو إدراك حصولي إزاء الأشياء الموجودة في العالم إنّما هو ـ بشكل مطلق ـ ممزوج بالعلم الحضوريّ للنفس بذاتها.

وإذا سلّمنا بأنّ العلم ينقسم إلى قسمين: علم شهوديّ وآخر حصوليّ، فممّا لا شكّ فيه هو أنّ المعلومات كذلك تنقسم إلى قسميْن. ويمتلك العلم الحضوريّ *معلوماً بالذات* في حين أنّ العلم

---

(1) صدر المتألّهين الشيرازي، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج4، ص (469).

الحصوليّ يشتمل على كلّ من *المعلوم بالذات والمعلوم بالعرض* على حدّ سواء. ويتضمّن المعلوم بالذات في العلم الشهوديّ كلاً من النفس وحالات النفس والفعل وانفعالات النفس والقوى أو مراتب النفس، في حين يشتمل العلم المفهوميّ (كما هو واضح من اسمه) على المفاهيم وصور الأشياء والمعقولات الثانيّة (second evidences)، المنطقيّة والفلسفيّة، والقضايا المتعلّقة بها جميعاً. والواقع أنّ حقيقة العالِم والمعلوم في العلم الشهوديّ إمّا تمتلك الوحدة الحقيقيّة مثل علم النفس بذاتها، أو تكون حقيقة المعلوم مرتبطة وجوديّاً بحقيقة العالم، مثل علم النفس بقواها وآثارها وأحوالها. ومعنى ذلك أنّه، وخلافاً للعلم الحصوليّ الذي يكون المعلوم بالذات فيه عبارة عن صورة ذهنيّة للظاهرة، أو حكاية عن حدث أو واقعة خارجيّة، فإنّ المعلوم بالذات في العلم الحضوريّ يمثّل الحقيقة نفسها لا صورتها أو حكايتها.

تأسيساً على ذلك، تتألّف المفاهيم أو الصور العلميّة في العلم المفهوميّ من حيثيّتيْن اثنتيْن، هما:

أوّلاً: حيثيّة تتناول حكايات تلك المفاهيم حول الوجودات الخارجيّة، ويُطلق عليها مفهوم (*الصّدق* correctness)، حيث تتبيّن من خلاله علاقة ذلك المفهوم أو تلك الصورة العلميّة بالشيء الخارجي.

ثانياً: حيثيّة أخرى مسؤولة عن علاقة الصورة العلميّة بالعقل. وهذه العلاقة هي من نوع علاقة المعلول بالعلّة الإيجاديّة له وفقاً لنظريّة **صدر الدين الشيرازي** حول القيام الصدوريّ بالنفس[1].

(1) آية الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، القسم الرابع.

1 ـ 6 ـ العلاقة بين العلم الحضوريّ والعلم الحصوليّ

يمثّل الوجود في فلسفة الأصالة الوجوديّة لدى **صدر الدين الشيرازي** عين الخارج، ولا يمكن إدراك هذا الأخير إلّا بواسطة العلم الحضوريّ والشهود. إذن، فكلّ ما هو واقع ضمن دائرة شهود النفس والمعلوم الحقيقيّ للأنا هو وجود الموجودات لا ماهيّاتها. وتكون ماهيّة الموجودات معلومة ومشهودة للأنا بسبب وجودها، أمّا الصور الذهنيّة فتظهر بسبب الوجود الذهنيّ. ويُعتبر مفهوم الوجود ـ لا حقيقته ـ المفهوم الوحيد الذي يمكن العثور عليه في العلم الحصوليّ. ويمكن كذلك إدراك وجود المخلوقات الطبيعيّة على شكل صورة شهوديّة وحضوريّة على الرغم من أنّ خصائص تلك الموجودات وعلاقاتها وصفاتها وآثارها وتأثيراتها تندرج ضمن مجال العلم الحصوليّ. بمعنى، أنّ وجود الموجودات الطبيعيّة التي هي نشأة التجرّد التامّ عن الماهيّة، يندرج ضمن مجال العلم الحضوريّ، وليس بمقدور أيّ مفهوم جرّ مصداقه غير المحدود إلى حظيرة العلم الحصوليّ. وعلى هذا، فقد تمّ التأكيد في الحكمة المتعالية على نقطة مهمّة وهي أنّ كلّ علم مفهوميّ حول الأشياء، وكلّ نوع من أنواع العلم الحصوليّ، يكون مسبوقاً دائماً بنوع من العلم الحضوريّ[1]. ويستعرض **الشيرازي** أحد أدلّته بشأن تقدّم العلم الحضوريّ أو تزامنه مع العلم الحصوليّ، يستعرضه بالشكل التالي:

«*تمتلك النفس وقبل كلّ شيء علماً حضوريّاً بذاتها باعتبارها الذات/الفاعل، وتُعتبر نفس (الأنا) العالمة وجوداً مجرّداً باعتبارها عالمة ومعلومة في الوقت نفسه، ووجودها المجرّد ذاك لا يحتمل أيّ حدّ مكانيّ أو زمانيّ، إضافة إلى خلوصها ونقائها من الأمور المادّية*

(1) المصدر نفسه، القسم الرابع من شرح المجلّد الأول للأسفار، ص (165).

التي تتسبّب في غيابها عن ذاتها. إذاً فوجود (الأنا) وكلّ ما يتّصل به اتّصالاً ذاتياً ـ أي الأفعال والانفعالات فضلاً عن المراتب أو القوى النفسانية ـ ليس خافياً عن (الأنا). بعبارة أخرى، إنّ النفس (أو الأنا) باعتبارها الذات/الفاعل، يمكنها إدراك ذاتها وما يرتبط بها. وفي الحقيقة إنّ النسبة بين الأنا وهذا العلم تتمثّل في العينيّة التي تتساوى لديها كلّ أنواع الانفصال أو فرض انقطاع تلك النسبة مع فرض فنائها»[1].

والواقع أنّ النفس التي هي الفاعل العالم، تمثّل جزءاً لا يتجزّأ من أيّ علم، والمقوّم لكلّ علاقة يُشار إليه بمفهوم العلم. ومن هنا، فإنّ علم الأنا بذاته الذي يُعتبر نوعاً من العلم الشهوديّ بإجماع الفلاسفة، يصبح قاعدة كلّ إدراك أو علم حصوليّ[2]. بعبارة أخرى، إذا كان العلم الحصوليّ هو المعرفة، وكانت المعرفة فعلاً قصديّاً أو التفاتيّاً، فإنّه قائم على علاقة العالِم والتفاته نحو العلم، ويلزم أن يكون طرفا هذه العلاقة معلومَيْن في ذاتهما. إذاً فلا مفرّ للفاعل العالِم في كلّ إدراك من توحيد ذاته مع مدرَكه[3].

وهكذا، واستناداً إلى نظريّة **صدر الدين الشيرازي**، فإنّ العلم الحصوليّ ممتزج بالعلم الحضوريّ من ثلاث جهات، هي: الإدراك الحضوريّ للوجود العينيّ للشيء المطلوب؛ والإدراك الحضوريّ للوجود الذهنيّ لنفس الشيء؛ وأخيراً الإدراك الحضوريّ للنفس

---

(1) المصدر نفسه، ص (45 ـ 55).

(2) مهدي حائري يزدي، ***علم حضورى وعلم حصولى*** (= العلم الحضوري والعلم الحصولي)، ترجمة محسن ميري حسيني، مجلّة (ذهن) الفصليّة، العدد (1)، سنة (م)، طهران، أكاديمية الثقافة والفكر الإسلامي.

(3) صدر المتألّهين، ***إكسير العارفين***، تحقيق شيجيرو كامادا، طبعة طوكيو، 1984م، ص (29 ـ 30).

العالِمة. أي إنّ كلّ إدراك من مدركاتنا تجاه أيّ شيء يكون مصاحباً لثلاثة شهود على الأقلّ، هي: شهود أنفسنا باعتبارها الذات/ الفاعل، وشهود الوجود العينيّ للموجود المطلوب باعتباره موضوع المعرفة، ثمّ شهود الصورة العلميّة لذلك في أذهاننا. إلّا أنّه على الرغم من ذلك يجب علينا الانتباه إلى أنّ العلوم الشهوديّة هي الأخرى ليست مستغنية عن العلم المفهوميّ ذلك لأنّ أيّ إخبار حول المدركات الشهوديّة مرهون بصياغة المفهوم وعرض القضيّة أو الخبر. من ناحية ثانية، لمّا كان إضفاء الصدقيّة على المدركات الإنسانيّة غير ممكن إلّا في إطار العلم المفهوميّ، فإنّ مشهوداتنا فضلاً عن مدركات العلم الحضوريّ أيضاً بحاجة إلى العلم الحصوليّ من أجل كسب تلك الصدقيّة.

1 ـ 7 ـ العلاقة بالعقل الفعّال

لم يكن **صدر الدين الشيرازي** هو الوحيد الذي أكّد على ضرورة ارتباط العقل الإنسانيّ بـ (*العقل الفعّال* agent intellect) بغية ظهور المعارف الكلّية والجديدة، فقد صرّح بذلك أيضاً جميع الفلاسفة المسلمين. وفي هذا الإطار نجد **ابن سينا والفارابي والكندي** يؤمنون بأنّه ليس باستطاعة النفس الوصول إلى المفاهيم المعقولة إلّا في حالة إفاضة العقل الفعّال *والعقل القدسيّ* (Holy intellect). أمّا الارتباط بالعقل الفعّال فيعتمد على تهذيب النفس والنأي بها عن الرذائل الأخلاقيّة. ومن هنا، فإنّ الاستعداد للاستفاضة من نور العقل الكلّي (cosmic reason) يتطلّب إزالة الصدأ والأدران عن مرآة النفس. هذا، وتتألّف عمليّة تزكية النفس وتهذيبها التي تمثّل بحدّ ذاتها جزءاً من الفعاليّات الإنسانيّة الرامية إلى اكتساب العلم، تتألّف من أربع مراتب سمّاها **الشيرازي** في تصانيفه بمراتب العقل العلميّ (hierarchy of conceptual intelligence)، وهو ما يتطابق إلى حدّ كبير مع المراتب

الأربع للسلوك عند أهل العرفان. ومراتب العقل العلميّ هذه هي:

1 ـ تهذيب الظاهر عن طريق العمل بالشريعة.

2 ـ تهذيب الباطن وتطهير القلب من الرذائل الأخلاقيّة والصفات المذمومة التي تمثّل صدأ مرآة القلب وأدرانها المانعة للشهود.

3 ـ تنوير الباطن عن طريق اكتساب الفضائل الأخلاقيّة والصفات الحميدة.

4 ـ فناء النفس، واستئصال جذور الأنانيّة، والاستغراق في صفات الحقّ تعالى وذاته، وحجب الباطن عن رؤية أو مشاهدة أيّ شيء غير الحقّ وتجلّياته.

1 ـ 8 ـ تأثير العلم

لا تقتصر مهمّة العلم على إطلاع الإنسان وتعريفه بمراتب الوجود وعوالمه فحسب، بل تجعل من الحركة الجوهريّة أمراً ممكناً كذلك. فالعلم متساوق مع الوجود، ويعتمد تطوّر الإنسان في مراتب الوجود بمقدار معرفته بالوجود ونوع تلك المعرفة. لذلك، يمكن تصنيف أفراد البشر بحسب انتهالهم من العلوم الحسيّة والخياليّة والعقليّة وانتفاعهم بها، إلى ثلاث فئات، هي:

1 ـ أهل الدّنيا.

2 ـ أهل الآخرة.

3 ـ أهل الله.

وباستطاعة الإنسان أن يتمثّل في نفسه وذاته جميع مراتب الوجود، وهي الطبيعة والمثال والعقل، وبإمكان النفس الإنسانيّة أن تحصل على حيث *التجرّد المثالي* وكذلك حيث *التجرّد العقليّ*، والوصول إلى مقام الشمول في مراتب الوجود، بالإضافة إلى *الحيث*

الجسمانيّ، وذلك عن طريق الحركة التجريديّة (abstract movement) أو الحركة العلميّة. ولمّا كانت مرتبة الإنسان تقع في نهاية اشتداد العالم الجسمانيّ وبداية قوس الصعود، فإنّ حركته الاستكماليّة وتطوّره الوجوديّ مرتبطان بالعلم. ومع ظهور العلم تستمرّ الحركة الصعوديّة للوجود، كما أشار إلى ذلك أيضاً **صدر الدين الشيرازي** بقوله: «*فإذا أتمّ وجود العالم بصورته خلق الله نوع البشر من الأرض فأراد أن يجعل منه خليفته في الدنيا ونائباً*[1] منه في عمارة نشأة الآخرة، *فأعطى للإنسان قوى ومشاعر هي آلات الحسّ والتخيّل والتعقّل*»[2].

وثمّة نقطة مهمة وهي أنّه بالاستناد إلى مبادئ نظريّة **الشيرازي** حول عالم المثال المتّصل وعينيّة الآخرة مع مرتبة النفس المثاليّة، فإنّ ظهور عالم الآخرة ذو صلة بالتجرّد المثاليّ والعقليّ للإنسان. ووفقاً لنظريّة العلّامة الطباطبائي حول المدركات الاعتباريّة (الاعتباريّات بالمعنى الأخصّ)، فإنّه يوجد عالم آخر رابع إضافة إلى العوالم الثلاثة المذكورة، وهو عالم مجازيّ يسمّى الدنيا، ويرتكز على المفاهيم الاعتباريّة المتعلّقة بالحياة الاجتماعيّة[3]. وعلى هذا الأساس، فإنّ مهمّة العلم لا تقتصر على توفير موجبات استعلاء الإنسان وحسب، بل توفّر له أسباب استمرار العالم واتّساعه.

القسم الثاني: تأمّلات قرآنيّة في نظريّة المعرفة

تشير الدراسة الخاصة باستخدام مفاهيم العلم في القرآن الكريم إلى أنّ هذه الكلمة (أي *العلم*) تعني (الإطلاع) و(المعرفة) بشكل

---

(1) نايباً (هكذا في الأصل). [المترجم].

(2) ***الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة***، ص (350).

(3) محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج3، ص (206 ـ 234).

مطلق، وهي ليست مختصّة بفرع علميّ معيّن أو مجال خاصّ من العلوم، ونقيض (العلم) هو الظنّ والخيال والحدس والجهل والغفلة والنسيان. وبشكل عامّ فإنّ تركيز القرآن الكريم ينصبّ على معرفة الله سبحانه، مشيراً إلى أهميّة توسيع رقعة الإيمان المستند إلى العلم وترسيخه. ومن هذا المنطلق فقد حمل القرآن الكريم بشدّة على كلّ أنواع الإيمان المستندة إلى الظن والخيال والعلم غير القاطع الذي هو حاصل المشهورات والمقبولات العصريّة المتأثّرة بالتقاليد القَبَليّة والطائفيّة[1]، داعياً البشر إلى الإيمان الحقيقيّ المبنيّ على اليقين العلمي. وهكذا يبدو أنّ (الإيمان) هو صورة العلم الواضحة المعالم، والحقيقة فإنّ الإيمان هو العلم الثابت المتحوّل إلى اليقين.

2 ـ 1 ـ غاية العلم

يُعدّ الإيمان ـ وهو الصورة المتكاملة للعلم أو العلم الواضح المعالم ـ غاية العلم كذلك. وبشكل عامّ فإنّ غاية العلم هي توسيع الإيمان وتثبيته وترسيخه، فالوصول إلى الإيمان هو أمر ممكن عن طريق طائفة من العلوم مثل الفلسفة والتاريخ أو العلوم الطبيعيّة. وهو (الإيمان) ممكن أيضاً من خلال المدركات الشهوديّة. وتتضمّن دعوة القرآن الكريم وترغيبه بدراسة الطبيعة والتأمّل في الآيات الآفاقيّة لله سبحانه وتعالى، تتضمّن الدعوة إلى مشاهدة عالم الوجود وملاحظته باعتباره آية الحقّ والعلّة في النظرة الإعجازيّة إلى العالم، إضافة إلى اشتمال عالم الوجود على نوع من معرفة الله تعالى التجريبيّة[2].

---

(1) أنظر: سورة إبراهيم: الآيتان: 9 و10؛ وسورة البقرة: الآية 170؛ وسورة الأنبياء: الآيات 53 ـ 55؛ وسورة الزخرف: الآيتان: 22 ـ 23؛ وسورة الأعراف: الآية 70.

(2) أنظر سورة الغاشية: الآية 17؛ وسورة ق: الآية 6؛ وسورة عبس: الآية: 24 ؛ وسورة الطارق: الآية 5؛ وسورة الأعراف: الآية 84.

وتمثّل غاية العلم الطبيعيّة ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ معرفة النظام الفاعليّ أو الهيكل (أو البناء) الغائيّ للطبيعة (وليس السيطرة على الطبيعة)[1]. وتتلخّص غاية العلم بإدراك الحضور الدائم لله عزّ وجلّ وترسيخ الإيمان به؛ ولذلك يقول القرآن الكريم بصراحة: ﴿...فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ... ﴿٢٠﴾﴾[2].

2 ـ 2 ـ أنواع العلم

من خلال دراسة عابرة وأوّليّة لآيات القرآن الكريم نتبيّن بوضوح أنّها تعرض لأنواع العلوم المتعلّقة بالطبيعة والعلوم ذات الصلة بالمجالات الاجتماعيّة، مع تأكيدها على كلّ نوع منها. ولا شكّ في أنّ دراسة الظواهر الطبيعيّة لا تقتصر على معرفة الله سبحانه وترسيخ الإيمان به، بل تتعدّى ذلك لتشمل الاستفادة من تلك الظواهر وتوظيف إمكانيّاتها. وقد شدّد القرآن الكريم على مسألة إعمار الأرض ورعاية حقوق الطبيعة في العديد من آياته. أمّا الهدف من دراسة الأحداث والوقائع الاجتماعيّة الماضية والمعاصرة فهو الاعتبار بالدروس التاريخية، وتفادي الوقوع في الحوادث المأساويّة والمصير الكارثيّ الذي واجهته الأجيال السابقة والأمم المنقرضة، وكذلك تنظيم القضايا الاجتماعيّة على أساس العدل والمساواة، وكلّها أمور اهتمّ بها القرآن الكريم وشدّد على الالتزام بها، فضلاً عن تأكيده المستمرّ على التدبّر والتفكير والتحقيق والبحث في الظواهر والأحداث الطبيعيّة والاجتماعيّة.

---

(1) تأمّل الآيات التالية: ﴿...مَّا مِن دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [هود / 56]؛ ﴿إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ أَنْ تَزُولَا...﴾ [فاطر/ 41]؛ سورة النحل: الآيات 3 ـ 8؛ وسورة يس: الآيات 38 ـ 40.

(2) سورة العنكبوت: الآية 20.

وممّا لا شكّ فيه هو أنّ العلم الشهوديّ أيضاً له في القرآن الكريم مكانة خاصة وأهميّة لا تقلّ عن أهميّة بقيّة الأمور. فلو اعتبرنا أنّ الوحي هو أعلى مراتب الشهود ودرجاته، فلا عجب في أن نجد القرآن الكريم يصرّ على أنّ مفاد هذا الوحي ومضمونه نازِل من عند الله سبحانه، وأنّ تلاوة آياته والتدبّر فيها هما الطريق الوحيد لترسيخ الإيمان واكتساب المعرفة، وهو ما يزيح الستار عن اهتمام القرآن الكريم بالعلم الشهوديّ. إضافة إلى ذلك، فقد روى لنا بعض الشهودات التي حصلت مع الأنبياء كالمنام الذي رآه النبي **إبراهيم** (ع) ومنام النبي **يوسف** (ع) ومنام **الرسول الأعظم** (ص) وحديث السيدة **مريم العذراء** (ع) وبقيّة الأنبياء مع الملائكة وشهودات **النبي موسى** (ع) وغير ذلك، وقد دعا إلى الاهتمام بتلك الأمور مشيراً إلى أنّها مدركات معرفيّة معتبرة وموثوقة. وهناك آيات قرآنية أخرى تعتبر أنّ الخطوة الأولى نحو الرؤية الكونية الشاملة تبدأ بمعرفة النفس، وهذه الآيات تؤكّد على اهتمام القرآن الكريم بالعلم الشهوديّ[1]. ونحن نعلم أنّ معرفة الحقّ ـ عن طريق شهود الألوهيّة الذي تشير إليه الآية ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ... ﴿١٨﴾﴾[2] ـ هي من أرقى مراتب معرفة الله سبحانه، ثمّ بعد ذلك تأتي المعرفة الشهوديّة للنفسِ والتي تمثّل الطريق السالكة لمعرفة الله[3].

وبصورة عامة، فإنّ العقل والوحي، أو العلم المفهوميّ والعلم الشهوديّ، ليسا طريقيْن مختلفتيْن أو متباينتيْن للمعرفة ـ من وجهة نظر القرآن الكريم ـ وأنّ الإيمان الثابت الراسخ هو نتيجة للجمع بين العلم الحصوليّ الناجم عن البرهان التجريبيّ (أو الاستدلال

---

(1) مثل سورة الروم: الآية 8 ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّىۚ... ﴿٨﴾﴾.

(2) سورة آل عمران: الآية 18.

(3) ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمْۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: الآية 21].

العقليّ)، وبين المدركات الناجمة عن الشهود الكليّ للنبيّ (ص)[1]. ولذلك فإنّ القرآن الكريم يسمّي تكذيب آيات الله تعالى والاستهزاء برُسُله بالغفلة عن غاية الخلقة، وهي غفلة ناجمة عن جهل النفس وعدم التفكير والتدبّر، يقول سبحانه وتعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُواْ فِيٓ أَنفُسِهِمۗ مَّا خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ... ﴿٨﴾﴾[2].

2 ـ 3 ـ سُبُل اكتساب العلم

يشتمل القرآن الكريم على الكثير من الأوامر الصريحة والضمنيّة حول تعليم العلوم المفهوميّة عن طريق الموعظة والتذكير وتلاوة آيات الله، وملاحظة الظواهر الطبيعيّة، والتدبّر في الأحداث الماضية وعاقبة الأمم السابقة. ولا نبغي هنا الخوض في تلك الآيات بل سنوكل ذلك إلى فرصة أخرى. لكنّ ما يهمّنا في هذا الإطار أكثر من أيّ شيء آخر هو معرفة التزكية وأهميّتها باعتبارها الطريق الموصل إلى اكتساب العلم الشهوديّ، فهي تحتلّ أهميّة خاصة إلى جانب التعليم والتلاوة. على سبيل المثال، أشار القرآن الكريم في ثلاثة مواضع إلى تلاوة الآيات والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة معاً، وذلك في قوله تعالى: ﴿...رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْۚ... ﴿١٢٩﴾﴾[3] و﴿...رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ... ﴿١٦٤﴾﴾[4] وأخيراً ﴿...رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ... ﴿٢﴾﴾[5].

---

(1) لمزيد من المعلومات بشأن الأُسس العلميّة للإيمان، أنظر: صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج1، ص (286 ـ 289).

(2) سورة الروم: الآيتان 8 ـ 10.

(3) سورة البقرة: الآية 129.

(4) سورة آل عمران: الآية 164.

(5) سورة الجمعة: الآية 2.

ويجدر القول إنّه على الرغم من اهتمام القرآن وتأكيده على موضوع تزكية النفس وتهذيبها واعتبارها سبيل الوصول إلى المعرفة، فإنّ هذه المسألة لم ترد عادةً في الأدب الدينيّ والنصوص الإسلاميّة إلّا في مجال القِيَم، بينما تمّ تجاهل استخدامها في نظريّة المعرفة. وعلى هامش تفسيره للآية الثانية من سورة الجمعة، أشار **صدر الدين الشيرازي** إلى التعليم والتزكية كسبيليْن من سُبُل اكتساب المعرفة. واستناداً إلى نظريّته حول دور معرفة التزكية فإنّه يمكن القول بأنّها تمثّل كذلك استراتيجيّة لتطوير وتنمية الإمكانيّة العلميّة، حيث تلعب بعض الأعمال والعبادات التي تقود إلى تزكية النفس وتهذيبها، دوراً كبيراً في تغيير الإنسان وهدايته كما هو واضح من الآية (69) من سورة العنكبوت: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا... ﴿٦٩﴾﴾؛ إذاً فالجهاد الذي يُفَسَّر بمطلق السعي من أجل تطهير النفس هو سبيل الهداية إلى الله سبحانه[1].

ومن ناحية أخرى يصرّح القرآن الكريم بأنّ العمل القبيح والإثم هما مقدّمة الدخول إلى العلوم الشهوديّة غير الصحيحة، ويؤكّد على كلّ ما نزل على النبيّ (ص) وأُوحي إليه، كاشفاً الستار في الوقت نفسه عن نزول بعض الأخبار على الكافرين بواسطة الشيطان. وتشير الآيات الأخيرة من سورة الشعراء في بداية الأمر إلى صدقيّة القرآن الكريم واعتباره مؤكّدة على أنّه وحي مُنَزل من لدن ربّ العالمين، ثمّ تعلن تلك الآيات بصراحة قائلة: ﴿هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ ﴿٢٢١﴾ تَنَزَّلُ عَلَىٰ كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ﴿٢٢٢﴾ يُلْقُونَ السَّمْعَ وَأَكْثَرُهُمْ كَاذِبُونَ ﴿٢٢٣﴾﴾[2]، و﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا... ﴿٢٢٧﴾﴾»[3].

---

(1) جوادي آملي، ***فطرت در قرآن*** (= الفطرة في القرآن)، قم، منشورات (إسراء) 1999م، ص (359).

(2) سورة الشعراء: الآيات 221 ـ 223.

(3) سورة الشعراء: الآية 227.

وهكذا يتبيّن لنا أنّ أحكام الشريعة هي مقدّمة للوصول إلى المعرفة، أمّا النواهي والأوامر الشرعيّة وكذلك الأعمال والعبادات، فتظهر بناءً على دورها في تزكية النفس وتهذيبها واكتساب المعرفة. فالعمل الصالح هو مقدّمة المعرفة الصحيحة، بينما يكون العمل القبيح مقدّمة المعرفة غير الصحيحة أو المغلوطة. من هنا يتّضح أنّ سبب الاهتمام بالعمل وتكرار بعض الأعمال في الشريعة الإسلاميّة يرجع إلى اتحاد النفس ببعض الحالات والصفات التي تحدث نتيجة الاستمرار والمثابرة على تلك الأعمال. ويؤدّي الاتحاد المذكور كذلك إلى ظهور صورة تتلاءم والصفات الموجودة لدى الإنسان، وتؤدّي عمليّة تثبيت تلك الصفات وترسيخها في النهاية إلى استحالة ذات الإنسان إلى ملاك أو شيطان أو حيوان أو إنسان كامل[1].

وتصرّح بعض الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَآءَنَا وَرَضُوا۟ بِٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱطْمَأَنُّوا۟ بِهَا وَٱلَّذِينَ هُمْ عَنْ ءَايَـٰتِنَا غَـٰفِلُونَ ﴿٧﴾ أُو۟لَـٰٓئِكَ مَأْوَىٰهُمُ ٱلنَّارُ بِمَا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴿٨﴾﴾[2]، بأنّ الغفلة عن آيات الله سبحانه بسبب اجتراح السيّئات وممارسة الأعمال غير اللائقة مصيرها جهنّم والنار. وتشير الآيات التالية ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾ قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِىٓ أَعْمَىٰ وَقَدْ كُنتُ بَصِيرًا ﴿١٢٥﴾﴾[3] إلى أنّ مصير كلّ إنسان يتعيّن وفقاً لشدّة علمه ومقدار ميله نحو الحقّ، ومقدار ما سيحمله من هذا الحقّ[4]. لذلك فإنّ التكاليف الشرعيّة والرياضات الدينيّة،

---

(1) أنظر: صدر المتألّهين، *أسرار الآيات*، ص (27).

(2) سورة يونس: الآيتان 7 و8.

(3) سورة طه: الآيات 124 ـ 126.

(4) لمعرفة رأي الملّا صدرا حول علميّة السعادة وعلاقة المصير النهائي للإنسان بدرجات اكتسابه للعلم، أنظر: *الأسفار العقليّة الأربعة*، ج9، ص (131 ـ 13؛ *وأسرار الآيات*، ص (20 ـ 21).

بالإضافة إلى السلوك العلمي، كلّ ذلك يمثّل صقلاً لمرآة الروح والنفس، في حين أنّ سلوكنا العمليّ يؤدّي إلى زوال قابليّاتنا وبطلان إمكانيّاتنا واستعداداتنا في التعلم وفي وجودنا الإدراكيّ، إذ تصبح أنفسنا جوهراً من جواهر الدنيا، وفي الآخرة ستحترق بنار السعير[1]، كما أشارت إلى ذلك الآيات القرآنيّة العديدة[2]. وعلى هذا فإنّ أساس التزكية لا يتمثّل في السلوك بل في النفس العاملة، فالتزكية لا تعني القيام بالأعمال الصالحة وتجنّب الأعمال القبيحة، لأنّ صلاة المنافق والمرائي لا تُعتبر تزكية بالنسبة إليه، بل إنّ التزكية تعني تطهير النفس. وفي الواقع يمكن تفسير تكرار الأعمال التشريعيّة وتعدّدها وتعيينها من حيث دورها المهمّ في بلورة التزكية والاتّصال بها مباشرة، وتدوين مقدّمات المعرفة الشهوديّة أو التعاطي مع التعاليم الحاصلة عن الشهود الكلّي للنبيّ. فخلافاً للنظرة الشائعة التي تقول بأنّ العلوم هي من أجل الصفات والصفات من أجل الأعمال، فإنّ أولي الألباب والبصيرة يقولون بأنّ الأعمال هي من أجل الصفات والأحوال، وهذه الأخيرة هي من أجل العلوم. وهذا يعني أنّ غاية الأعمال التي أوجبتها الشريعة أو حرّمتها تتمثّل في تحقيق الأحوال التي تجعل الحصول على المعرفة أمراً ممكناً من خلال تصفية القلب وتنقية الفؤاد[3].

---

(1) صدر المتألّهين، *أسرار الآيات*، ص (30 ـ 31).

(2) مثل قوله تعالى في سورة الأنفال: الآية 36؛ وسورة الملك: الآية 10؛ وسورة الجاثية: الآية 35؛ وسورة محمّد: الآية 1.

(3) «للظاهرين من الناظرين أنّ العلوم تُراد لأجل الأحوال والأحوال تُراد للأعمال، فالعمل هو الأفضل عندهم وهو الغاية لديهم. وأمّا عند أرباب البصائر فالأمر بالعكس من ذلك، فالأعمال تُراد للأحوال والأحوال للعلوم... ثمّ نفس التصفية والتصقيل ليست كمالاً وغاية مطلوبة لأنها أمر عدميّ، بل يُراد لأجل أن تتمثّل فيها صورة الحقّ وهي العلم التحقيقيّة.» (صدر المتألّهين، *أسرار الآيات*، تفسير سورة «يس»، ص «107 ـ 108»).

وبوجه عام، فإنّ التزكية والتهذيب والأعمال المتعلّقة بتطهير النفس، كلّها مسائل ذات قيمة وأهميّة لجهة تحصيل المعرفة، لأنّ التقوى والتزكية هما مقدّمة شهود الآيات الإلٰهيّة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ ۝٦﴾[1]. ولا شكّ في أنّ الارتقاء إلى منزلة تُتيح رؤية آيات الحقّ التي تصبح ممكنة عن طريق التعليم الإلٰهيّ والمثابرة والاستمرار على نهجه، لا شكّ في أنّ ذلك مُناط بالعمل والتقوى معاً: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٢٨٢﴾[2]، ونتيجة نوع معيّن من المعيّة الإلٰهيّة الخاصّة بالمتّقين المحسنين: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَواْ وَّٱلَّذِينَ هُم مُّحْسِنُونَ ۝١٢٨﴾[3]. ومن الطبيعي أنّ العلم الناجم عن التقوى والعمل، ثمّ بالنتيجة التعليم ومعيّة الحقّ، لا يقتصر على مجال خاصّ بل يشمل كلّ ما لم يعلمه الإنسان: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[4][5].

2 ـ 4 ـ مكانة العلم واعتباره

العلم المعتَبر أو العلم الحقّ (true science) من منظار القرآن الكريم، هو الكتاب الحقّ: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ نَزَّلَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ﴾[6] المنزَل من عند الله الحقّ: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ۝١٤٧﴾[7]، الذي خلقَ العالَم بالحقّ، والذي أنزله على رسوله

---

(1) سورة يونس: الآية 6.

(2) سورة البقرة، الآية 282.

(3) سورة النحل: الآية 128.

(4) سورة العلق: الآية 5.

(5) «فكلّ مَن وصل إلى حقيقة التقوى فلا بدّ أن يُعلّمه الله ما لم يعلم ويكون معه». (صدر المتألّهين، *أسرار الآيات*، تفسير سورة «يس»، ص «35 ـ 36»).

(6) سورة البقرة: الآية 176.

(7) سورة البقرة: الآية 147.

بالحقّ: ﴿فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ ﴿٧٩﴾﴾[1]، والذي فيه فائدة ومنفعة للناس ولكلّ مَن يؤمن به: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ... ﴿١٠٨﴾﴾[2]. إذاً، فكون الكتاب الذي يمثّل نوراً من العلم الإلٰهيّ هو الحق، له عدّة معانٍ، منها: أنّه منشأ الحقّ، وأنّ نزوله حقّ (أي لازم وضروريّ)، وأنّ ما يتضمّنه ويحتويه ليس سوى الحقّ (وما يتطابق مع الواقع والحقيقة)، وأنّ وعاءه هو الحقّ (وهو قلب الرسول ولسانه)، وأنّ تلاوة ذلك الكتاب هو الحقّ (لأنه يهدي إلى الفضائل)، وأخيراً فإنّ الالتزام به وبتعاليمه هو الحقّ (لأنّه يمنح الطمأنينة والسعادة).

ووفقاً لما استعرضه القرآن الكريم على أنّه شاهد على حقّانيّته وصدقيّته، يمكن استنباط عوامل صدقيّة العلم. فالمعيار الوحيد الأوحد لصدقيّة العلم يتمثّل في مطابقته للواقع، إذ لا يمكن الحصول على علائم صدقيّة العلم عن طريق التجربة أو الاختبار الكمّي فحسب، بل هنالك العديد من الطرق والكثير من السُّبُل للوصول إلى العلم المُعتبر والصادق (أو كما قلنا العلم المطابق للحقيقة والواقع). من تلك السبل:

1 ـ «المطابقة مع الشواهد العينيّة».

2 ـ «فائدة النتائج ومنافعها».

3 ـ «الانسجام والتكيّف مع منظومة المعرفة المُعتبرة والمقبولة».

4 ـ «اعتبارية المصدر أو وثاقة المرجع».

ومن الآيات القرآنيّة التي تؤيّد السبيل الأوّل (من السُبل الأربعة

---

(1) سورة النمل: الآية 79.

(2) سورة يونس: الآية 108.

المذكورة أعلاه)، قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾[1]، و﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ...﴾[2]، و﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُواْ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُواْ كَفَرُواْ بِهِۦ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٨٩﴾﴾[3].

وفي الجانب الآخر ثمّة آيات أخرى تؤيّد مصداقيّة السبيل الثاني، وتعتبر نتائجه وثماره أكثر فائدة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَنفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ... ﴿١٠٦﴾﴾[4]، و﴿ءَأَتَّخِذُ مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ ٱلرَّحْمَٰنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِ عَنِّي شَفَٰعَتُهُمْ شَيْـًٔا وَلَا يُنقِذُونِ ﴿٢٣﴾﴾[5]، و﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِنْ أَهْلَكَنِيَ ٱللَّهُ وَمَن مَّعِيَ أَوْ رَحِمَنَا فَمَن يُجِيرُ ٱلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٢٨﴾﴾[6].

أمّا المعيار الثالث لصدقيّة العلم واعتباره من وجهة نظر القرآن الكريم، فهو المواءمة والتكيّف مع المعرفة القبليّة المُعتبَرة، حيث استخدم القرآن هذا الأسلوب لإثبات حقانيّته وصدقيّته. فكونه مُصدّقاً لما جاء في الكتب السماويّة التي سبقته، وكون مضمونه وما اشتمل عليه من التعاليم منسجماً مع مضمون تلك الكتب ونصوصها، فإنّ ذلك يمثّل شاهداً قويّاً ودليلاً واضحاً على صدقيّته، وهو ما أشارت إليه بعض آياته مثل قوله سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ... ﴿٤٨﴾﴾[7]، و﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ

---

(1) سورة الغاشية: الآية 17.

(2) سورة غافر: الآية 8.

(3) سورة البقرة: الآية 89.

(4) سورة يونس: الآية 106.

(5) سورة يس: الآية 23.

(6) سورة الملك: الآية 28.

(7) سورة المائدة: الآية 48.

﴿...مُصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ... ﴿٩٢﴾﴾[1].

لكنّ صدقيّة المرجع أو المصدر كأهمّ طريق وأسلك سبيل للصدقيّة، هو ما طرحه القرآن الكريم وأشارَ إليه بشكل واضح، كتأكيده على صدقيّة التعاليم الدينيّة استناداً إلى صدقيّة رسل الله وأنبيائه، مثل قوله تعالى: ﴿...قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧١﴾﴾[2] و﴿وَوَهَبْنَا لَهُۥٓ إِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِۦ دَاوُۥدَ وَسُلَيْمَٰنَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَىٰ وَهَٰرُونَ وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾﴾[3] و﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ فَبِهُدَىٰهُمُ ٱقْتَدِهْ... ﴿٩٠﴾﴾[4]. وهنا نتساءل: «كيف نتبيّن صدقيّة المرجع المُعتبر؟». استناداً إلى آيات القرآن الكريم فإنّ المرجع الحقّ الوحيد هو ذات الله سبحانه: ﴿ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾، وبناءً على هذا فإنّ معيار التقرّب إلى الله تعالى هو الذي يحدّد لنا صدقيّة أيّ مرجع.

انطلاقاً من ذلك نقول إنّ صدقيّة العلم المُعتبر رهن بحقيقة وصدقيّة ما تعكسه مرآة الوجود الإنساني، وهكذا فإنّ أعلى وأرقى مراتب الوجود أو الشخص الذي يمتلك أشدّ درجات الوجود هو المؤهّل للحصول على أكثر العلوم صدقيّة وأشدّها اعتباراً. ولذلك يخاطب الله عزّ وجلّ نبيّه (ص) قائلاً: ﴿لِنُرِيَكَ مِنْ ءَايَٰتِنَا ٱلْكُبْرَى ﴿٢٣﴾﴾[5]. إذاً فإنّ أفضليّة مرتبة معرفة الوجود (الأنطولوجيّة) لأيّ نبيّ أو وليّ تضمن صدقيّة روايته للحقيقة، وإنّ نسبة جميع

---

(1) سورة الأنعام: الآية 92.

(2) المصدر نفسه الآية 71.

(3) المصدر نفسه الآية 84.

(4) سورة الأنعام: الآية 90.

(5) سورة طه: الآية 23.

مدركاتنا العلميّة إلى علم مراتب الوجود العليا ـ أي علم الأنبياء والأولياء ـ له ما يبرّره[1]. على هذا فإنّ صدقيّة مدركاتنا المعرفيّة من حيث تصوير الواقع وسرده يتوقّف على مطابقة رواياتنا لروايات أولئك وليس العكس. وتجدر الإشارة إلى أنّ مرجعيّة الوحي لا تغنينا إطلاقاً عن التفكير والتدبّر بأيّ شكل من الأشكال، ولكن، طبقاً لها، إذا أدّت بنا مدركاتنا إلى إنكار المبادئ الأساسيّة للوحي وتفنيدها فعندئذٍ ستسقط تلك المدركات عن درجة الاعتبار والصدقيّة. ولا بدّ لنا هنا من القول بأنّ تعاليم الوحي مُلهمة بالنسبة إلى العلوم الشهوديّة إضافة إلى كونها تضفي الصدقيّة، لأنّ الشهود هو ناتج الإيحاءات الغيبيّة إلى القلب، وهو (أي الشهود) مرتبط بمصدر الوحي وخصائص القلب. وتصنَّف الإيحاءات ذاتها إلى فئتيْن[2]، هما:

1 ـ الإيحاءات الرحمانيّة.

2 ـ الإيحاءات الشيطانيّة.

فإذا كان القلب طاهراً ونقيّاً فإنّه سيتلقّى الإيحاءات الرحمانيّة المستفيضة بشكل مستمرّ ومباشر[3] بواسطة الملائكة[4]، وهنا يتجلّى الشهود الحقيقيّ. أمّا إذا كان القلب غير طاهر ويفتقد النقاء والصفاء

---

(1) لمطالعة تأكيدات الملّا صدرا الشيرازي على هذه المسألة، أنظر بحثه حول ذلك في هامش من سورة الطارق: الآية 3 «النجم الثاقب» في كتابه: ***أسرار الآيات***، تفسير سورة الطارق والأعلى والزلزلة، محمد خواجوي، طهران، منشورات (مولا)، 1984م.

(2) داود قيصري، ***شرح فصوص الحكم***، قم، منشورات (بيدار)، 1984م ص (314).

(3) ﴿يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ...﴾ [سورة غافر: 15] و﴿إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ [سورة المزّمل: 5].

(4) ﴿فَٱلْمُلْقِيَٰتِ ذِكْرًا ۝٥ عُذْرًا أَوْ نُذْرًا ۝٦﴾ [سورة المرسلات: 5 ـ 6].

المطلوبيْن، فلن يتلقّى سوى الإيحاءات الشيطانيّة[1]، ويكون الشهود بذلك شهوداً خاطئاً غير حقيقيّ. هذا، وقد أشار القرآن الكريم في العديد من آياته إلى إيحاء الشياطين للأخبار والتصوّرات، ونستنتج من دراستنا لمثل تلك الآيات ما يلي:

1 ـ لا يخرج إيحاء الشياطين عن قدرة الله سبحانه وإرادته: ﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ... ﴿٥٣﴾﴾[2].

2 ـ تقف إيحاءات الشياطين في الجهة المقابلة لهَدي الأنبياء حيث تعمل على الإخلال بما يقومون به ويدعون إليه: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾﴾[3]، وكذلك ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِىٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلْقَى ٱلشَّيْطَٰنُ فِىٓ أُمْنِيَّتِهِۦ... ﴿٥٢﴾﴾[4].

3 ـ تتضمّن الإيحاءات المذكورة (أي الإيحاءات الشيطانيّة) الشبهات الدينيّة، والمجادلة السقيمة، وإساءة الظنّ في المجتمع: ﴿وَلَقَدْ صَدَّقَ عَلَيْهِمْ إِبْلِيسُ ظَنَّهُۥ فَٱتَّبَعُوهُ إِلَّا فَرِيقًا مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢٠﴾﴾[5].

4 ـ تظهر الإيحاءات الشيطانيّة وتبدو على شكل تشكيك وظنّ وتصديق ووحي وما شابه ذلك: ﴿وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ...﴾[6].

---

(1) ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ﴿٣﴾ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴿٤﴾﴾ [سورة النجم: 3 ـ 4].

(2) سورة الحجّ: الآية 53.

(3) سورة الأنعام: الآية 11

(4) سورة الحجّ: الآية 52.

(5) سورة سبأ: الآية 20.

(6) سورة الأنعام: الآية 121.

وغنيّ عن القول إنّه ليس بالإمكان الكشف عن الشهودات الخاطئة والتعرّف عليها وتمييزها عن الشهودات الحقّة إلّا عن طريق تعاليم الوحي التي تمثّل في الواقع إخباراً عن شهود المعصوم الذي لا يخطئ؛ ولذلك تُعتبر آيات القرآن الكريم المُحكَمات، والتي تتضمّن شهودات مصونة من أخطاء الأنبياء أو أهوائهم ورغباتهم، تُعتبر معياراً لتقييم أيّ نوع من أنواع الشهود والكشف الباطني: ﴿...فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ثُمَّ يُحْكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٥٢﴾﴾[1]. ويمكن اعتبار هذه الآيات بمثابة مصدر موثوق ومرجع يُعَوّل عليه من شأنه أن يمنح العلوم الشهوديّة الصدقيّة كما هو الحال مع العلوم الحصوليّة من حيث إخبارها للوقائع والحقائق كما هي.

2 ـ 5 ـ دورة التعقّل

في ضوء إحاطة الوحي وعلمه بالتجارب الحسيّة والشهوديّة، فإنّه، تبعاً لذلك، يلعب دور المُلهِم والمُقرّر والمانح للصدقيّة والاعتبار لكلّ ما يتعلّق بالعلوم. لكنّه بالطبع لا يقع وراء العقل أو على هامشه. ويشير القرآن الكريم إلى الآذان والعيون والقلب والروح والنفس، وكذلك الجسم وبعض أعضائه باعتبارها أشياء أو أجزاء منبثقة من شيء واحد، إلّا أنّه لم يُشِر إطلاقاً إلى العقل كجزء من الوجود الإنسانيّ، أو أنّه موجودٌ في موازاة القلب أو العين أو الأُذُن. ويبدو أنّ إحجامه استخدام لفظة (العقل)، والاستعاضة عنها باشتقاقاتها مثل (التعقّل)، يبدو أنّ ذلك ليس من باب الصدفة، بل إنّه يقصد من وراء ذلك أنّ (العقل) ليس محلّاً لشيء ما أو مكاناً له. فـ(التعقّل) عبارة عن نشاط إنسانيّ مهم ورئيسيّ للغاية حيث يمثّل شرطاً لإنسانيّة الإنسان، ويجمع نشاطاته وفعاليّاته الإدراكية كافة. ومن

---

(1) سورة الحجّ: الآية 52.

الخطأ بمكان وضع التعقّل في إزاء المدركات الحسّيّة أو المشاهدات القلبيّة أو الوحي أو الإيمان، لأنّه، ببساطة، يشتمل على كلّ ذلك في آنٍ معاً. وفي هذا المجال يمكن الوقوف عند الآيات القرآنيّة التالية: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤٢﴾ وَمِنْهُم مَّن يَنظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا يُبْصِرُونَ ﴿٤٣﴾﴾[1]، و﴿...صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾[2]، و﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾[3]. ومن ناحية أخرى نلاحظ ورود جملة ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿٦١﴾﴾ في عديد الآيات القرآنيّة كالآية (61) من سورة النور، وهو ما يدلّ على أنّ (التعقّل) يشمل كذلك التفحّص والبحث ودراسة النصوص، حيث ورد تحريف النصوص في الآية ﴿...يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴿٧٥﴾﴾[4] مسبوقاً بالتعقّل بشكل متقابل. وهكذا فإنّ (الإيمان) ناجم عن التعقّل بينما يكون (الكفر) نتيجة التهاون في مسألة التعقّل: ﴿...وَلَٰكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٠٣﴾﴾[5]. ولا شكّ في أنّ العمل كذلك مرتبط بالتعقّل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٤﴾﴾[6]. وعلى هذا فإنّ التعقّل يشمل كلاً من الإيمان والعمل فضلاً عن إنتاج العلم واكتسابه على حدّ سواء.

---

(1) سورة يونس: الآيتان 42 و43.

(2) سورة البقرة: الآية 171.

(3) سورة الحجّ: الآية 46.

(4) سورة البقرة: الآية 75.

(5) سورة الأنعام: الآية 103.

(6) سورة الحجرات: الآية 4.

في ضوء ذلك نقول إنّ الإيمان هو العلم نفسه أو مرتبة عالية من مراتبه، أمّا العمل فيمثّل صورة الإيمان الظاهرة؛ بينما التعقّل هو نشاط يسري في الثلاثة (أي الإيمان والعلم والعمل). ويتّخذ كلّ من الإيمان والعلم والعمل شكل دورة أو دائرة (وليس خطاً مستقيماً)، فيقوّي كلّ واحد الآخر ويعزّزه. بعبارة أخرى، خُلقت حقيقة الوجود الإنسانيّ بشكل يلزم معه التعقّل بصورة مستمرّة، وخلال هذه العمليّة يستطيع الإنسان أن يفهم ويُفهِم من ناحية، ثمّ يصدّق مفاهيمه ويتصرّف بما يتناسب معها من ناحية ثانية.

ولمّا كان الإيمان والعلم والتعقّل تمثّل نقاط تحوّل في دورة التعقّل، لجهة أنّ العلم يُعتبر أصل الإيمان والعمل ومنشأهما معاً، وأنّ هذين الأخيريْن يمثّلان صورة واضحة للعلم، فإنّ دورة التعقّل بالنسبة إلى العلم تشتمل على مقاميْن، هما مقام الإثبات ومقام التبرير أو التفسير. فإذا كان التصوّر المطروح هو أنّ العلم عبارة عن حضور الشيء عند الشيء، أو بعبارة أوضح، كان بمثابة إدراك الحقيقة، فإنّ قسماً من عمليّات التعقّل سيشمل البرهنة على الحقائق، والقسم الآخر هو تفسير تصوّراتنا عن الحقيقة. ولهذا يقال عند تعريف العلم بأنّه عبارة عن الإيمان الصادق المُفسّر لأنّ الإيمان والصدق يتعلّقان بإثبات العلم، في حين أنّ التفسير مرتبط بتفسير العلم. ويستند التعقّل لجهة البرهان والإثبات ولجهة التفسير كذلك إلى الاستدلال والبرهان، وهو على ثلاثة أنواع:

★ البرهان التجريبيّ.

★ البرهان العقليّ.

★ البرهان الشهوديّ.

في مقام البرهنة يشمل التعقّل أربع مراحل، هي:

1 ـ **مرحلة رسم ملامح الحقيقة:** حيث تقوم النفس في هذه

المرحلة بتصوير الحقيقة مستعينة بعمليات الإدراك الحسيّ والإدراك الخياليّ والمدركات الشهوديّة. ولا شكّ في إمكانية حدوث الخطأ ووقوعه في هذه المرحلة.

2 ـ **مرحلة معالجة المفاهيم الخاصة بالحقيقة**، حيث تتشكّل المفاهيم الأوّليّة في هذه المرحلة (وهي المفاهيم المُستنبَطة والمستخلَصة من الشهود الحسّي)، وكذلك المفاهيم الثانويّة (وهي المفاهيم الفلسفيّة والمنطقيّة والمدنيّة) وذلك بواسطة العمليّات الانتزاعيّة أو التجريديّة، إضافة إلى تكوين القضايا أيضاً وفقاً لذلك.

3 ـ **مرحلة الإيمان بالحقيقة** ويتمّ ذلك عن طريق تدوين البراهين وتسجيلها.

4 ـ **مرحلة العمل بالحقيقة** من خلال تنظيم القضايا الوصفيّة.

وتتوقّف عمليّة التعلّم حتى عمليّة العمل على اجتياز بعض المراحل الخاصّة، وهي:

أ ـ بلورة القضايا التجويزيّة.

ب ـ تقييم النتائج.

ت ـ تعيين الأهداف.

ث ـ تحديد الوسائل.

ج ـ اتّخاذ القرار.

ح ـ تحضير المقدّمات العمليّة.

وأخيراً، تأتي مرحلة التنفيذ والتطبيق، وبعد انقضاء هاتين المرحلتيْن، لا بدّ من القيام بخطوتيْن إضافيّتين كذلك، وهما:

1 ـ إصدار الحكم الأخلاقيّ.

2 ـ تعزيز وتنظيم الاتجاه العاطفيّ.

ويشير استخدام القرآن الكريم لمفهوم التعقّل إلى أنّه ليس بالضرورة أن ينتهي التعقّل إلى الحقّ، على الأقلّ في المراحل الأولى. بمعنى أنّه قد تصل عمليّة التعقّل إلى مرحلة التصوّر ومعالجة المفاهيم الخاصة بالواقع، بل وحتى تبلور الاستدلالات في العقل، بيد أنّها (أي عمليّة التعقّل) قد تتوقّف وتتباطأ عند بلوغها مرحلة الإيمان والعمل وذلك للعديد من الأسباب، ويدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿...كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُۥ مِنۢ بَعۡدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمۡ يَعۡلَمُونَ ۝٧٥﴾[1]، و﴿...وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ... ۝١٩﴾[2]، فالكفّار بعدما تعقّلوا وتبيّن لهم الحقّ جليّاً، كذّبوا بما جاءهم من الحقّ، وذلك بدلاً من أن يتمثّلوه في عملهم وقولهم ﴿وَمَا ٱخۡتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ﴾. ونظراً للعلاقة الموجودة بين العلم والعمل، فقد سمّى القرآن الكريم أولئك الذين استطاعوا إثبات إيمانهم بالحقيقة من خلال العمل، سمّاهم بالصادقين في قوله عزّ وجلّ: ﴿...أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُتَّقُونَ ۝١٧٧﴾[3].

من جانب آخر، يشمل التعقّل في مقام التفسير اختيار مجموعة من القضايا تحت مُسمّى العلم، بمعنى أنّه من بين مجموعة القضايا المطروحة يتمّ انتخاب قسم منها لإدراجها ضمن دائرة العلم، بينما تُطرَح بقيّة القضايا خارج إطار العلم. هذا، ولا مناص من تفسير التصوّرات أو المعتقدات الصادقة مهما كانت طريقة استخراجها. وهناك ما لا يقلّ عن أربع طرق يمكن بواسطتها تفسير القضايا الصادقة، وهي طرق أكّد عليها القرآن الكريم كذلك، وقد أشرنا إليها قبل هذا تحت اسم طرق كشف الصدقيّة أو الاعتبار.

(1) سورة البقرة: الآية 75.

(2) سورة آل عمران: الآية 19.

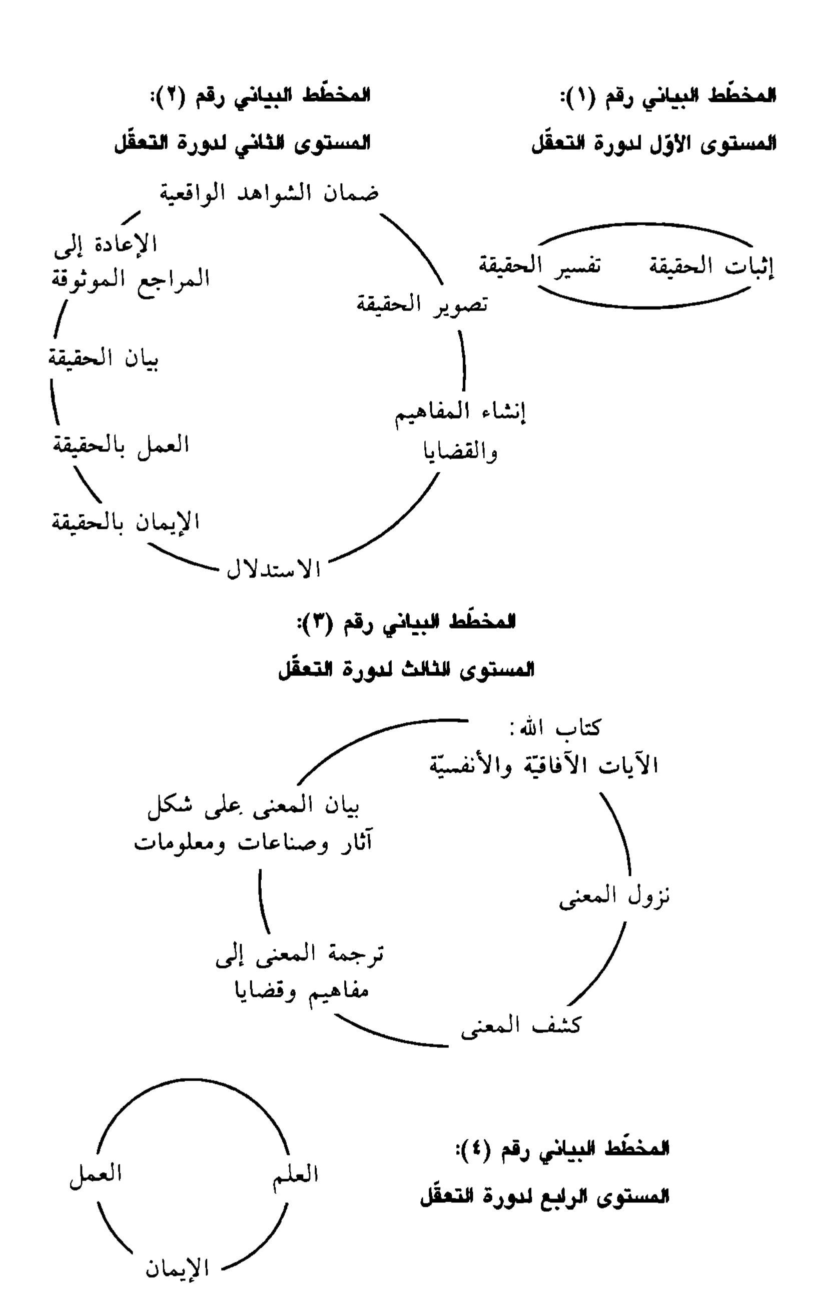
(3) سورة البقرة: الآية 177.

فمن وجهة نظر القرآن، يمثّل العالم بأسره آيات الحقّ تعالى وتجلّياته، حيث تشير إلذلك الآيات الآفاقيّة والآيات الأنفسيّة. وتتضمّن الآيات الآفاقيّة جميع الظواهر الموجودة في عالم الطبيعة وأحداثها المتنوّعة إذ يبيّن كلّ من تلك الآيات بشكل أو بآخر جوانب من الحقيقة الجوهريّة الواحدة. أمّا الآيات الأنفسيّة فهي نفس الإنسان وفطرته وتكشف له للإنسان من خلال التأمّل فيها حقيقة ربّه سبحانه. على هذا، بالإضافة إلى الكتب السماويّة، فإنّ الطبيعة والمجتمع بل وحتى عالم ما وراء الطبيعة... كلّها بمثابة كتب الله تعالى، تكشف لنا عن آياته في إطار الظواهر الطبيعيّة والاجتماعيّة والصناعات والإنجازات البشريّة، فضلاً عن الظواهر الموجودة في ما وراء الطبيعة. وتُعتبر الآيات الآفاقيّة والآيات الأنفسيّة وكتاب الله عزّ وجلّ ثلاث طرق لنزول المعرفة من لدن الله العليم والمُعلِّم. لكنّ للقرآن الكريم رأياً آخر، وهو أنّ مجرّد نزول الآيات الإلٰهيّة ليس كافياً للمعرفة والتعلّم بل لا بدّ من اتّباع التعقّل والبيان والتبيين كذلك. فالتبيين يمثّل مهمّة رسل الله، بينما يندرج التعقّل ضمن التكاليف الواقعة على عاتق المستمعيّن والمشاهدين لآيات الله سبحانه. ويؤكّد القرآن أيضاً على أنّ الله سبحانه يريد نقل بعض المعاني والمفاهيم من خلال ما يحدث ويجري في الطبيعة، وما يبرز في المجتمعات، ومن خلال الفطرة التي تمثّل رسولنا الموجود داخل أنفسنا وفي باطننا، ومن خلال الأنبياء والرّسل الهداة، وعن طريق الإيحاءات القلبيّة والمشاهدات والتجارب الميتافيزيقيّة. لذلك فإنّ الله تعالى يدعونا إلى التفكّر في ملامح الطبيعة، والتدبّر في آيات القرآن الكريم، والتعقّل في الأمور الاجتماعيّة وغير ذلك.

على هذا الأساس، فإنّ من يشرع في عمليّة التعقّل وينهمك في تفاصيلها، يستطيع أن يفهم ويعقل ضمن إطار دورة التعقّل، ثمّ

شرح ما فهمه وأدركه بشكل أو بآخر. وبعد ذلك فإنّ شرحه سيدخل من جديد في دورة تعقّله أو تعقّل الآخرين. وممّا لا شكّ فيه هو أنّ سلوك الفرد الشخصيّ وتصرّفاته تشكّل جانباً من شرحه بشأن معلوماته وتصوّراته وليس ما يقوله أو يكتبه فحسب. فمتى كان سلوكه وقوله وخُلُقه وتصرّفاته وصفاته الشخصيّة متطابقة مع المعاني التي تتضمّنها آيات الله، عندئذٍ سيتجلّى الكشف وسيكون بالإمكان ترجمة المعنى بشكل صحيح، ليصبح هو نفسه بعد ذلك آية تُضاف إلى آيات الحقّ الأخرى. ويكتسب حاصل تعقّلنا وتفكّرنا التعيّن على هيئة آثار وصناعات ومعلومات وتصرّفات وسلوك وعلاقات وحضارات وثقافات وغير ذلك، ثمّ بعد هذا تدخّل جميعها ثانية إلى دورة التعقّل. من هنا فإنّ دورة التعقّل قائمة ومستمرّة على مرّ التاريخ البشريّ حيث ظهرت صور مختلفة ومتنوّعة عن الجماعات البشريّة حول الواقع.

وبشكل عامّ، يتّضح لنا أنّ دورة التعقّل ليست حلقة مُغلقة بل تشمل مستويات متعدّدة قد يكون بعضها موجوداً في وجودنا. ولا ريب في أنّ رغباتنا ومساعينا هي التي تحدّد مستوى جريان التعقّل في وجودنا. وسنحاول في ما يلي تقديم مخطّط يوضح لنا مستويات التعقّل المختلفة، وكلّ مخطّط يقدّم شرحاً مفصّلاً للمخطّط الذي يسبقه ونبذة موجزة عن المخطّط الذي يليه. بعبارة أخرى، إنّ المخطّطات المتتالية في أدناه تحاول فتح دورة التعقّل وعرض الحلقات المتداخلة في آن واحد.

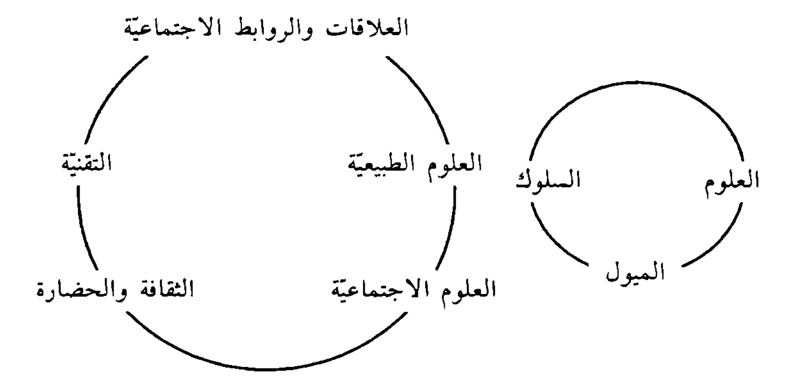

المخطّط البياني رقم (١):
المستوى الأوّل لدورة التعقّل
إثبات الحقيقة
تفسير الحقيقة
المخطّط البياني رقم (٢):
المستوى الثاني لدورة التعقّل
ضمان الشواهد الواقعية
تصوير الحقيقة
إنشاء المفاهيم
والقضايا
الاستدلال
الإيمان بالحقيقة
العمل بالحقيقة
بيان الحقيقة
الإعادة إلى
المراجع الموثوقة
المخطّط البياني رقم (٣):
المستوى الثالث لدورة التعقّل
كتاب الله:
الآيات الآفاقيّة والأنفسيّة
نزول المعنى
كشف المعنى
ترجمة المعنى إلى
مفاهيم وقضايا
بيان المعنى على شكل
آثار وصناعات ومعلومات
المخطّط البياني رقم (٤):
المستوى الرابع لدورة التعقّل
العلم
الإيمان
العمل

المخطّط البياني رقم (٥):

المستوى الخامس لدورة التعقّل

المخطّط البياني رقم (٦):

المستوى السادس لدورة التعقّل



الفصل الرابع

مبادئ علم القِيَم

القسم الأوّل: تأمّلات فلسفيّة في علم القِيَم

عادة ما تكون البحوث المتعلّقة بعلم القِيَم (أو الأكسيولوجيا Axiology) ودراسة القِيَم مسبوقة ببحوث علم الوجود (الأنطولوجيا) ونظريّة المعرفة. وبشكل عامّ، فإنّ بحوث القيم الموسّعة تستند على الأقلّ إلى أربعة مفاهيم أساسيّة، هي: الحسن، والقبح، والوجوب، والنّهي. على هذا، ووفقاً لهذه المفاهيم الأربعة، يتمّ كذلك طرح بعض أهمّ مبادئ علم القِيَم التي تتعلّق ببحوث التربية والتعليم (Education).

1 ـ 1 ـ المنشأ الأنطولوجي للقِيَم

قبل كلّ شيء، لا بدّ لنا من أن نعلم أنّ العلاقة بين الوجوب والوجود هي علاقة ترادف لأنّ الفلاسفة المسلمين يرون أنّ الوجود والوجوب يسيران معاً على خطّيْن متوازييْن، وكلّ مصداق يُنسب إلى الوجود فهو بالتّبع يمكن نسبته إلى الوجوب أيضاً. لكن، وكما هو

معلوم، فإنّ الوجود هو واجب في نفسه، بينما تكتسب الموجودات الضرورة والوجوب في ضوئه. واستناداً إلى الوحدة الشخصيّة للوجود تُعتبر الموجودات شؤوناً أو رموزاً وآيات له؛ بمعنى، أنّ الموجودات كلّها واجبة، ولكن بسبب اقتباسها لوجودها من الوجود نفسه فهي إذاً واجبة بغيرها. لهذا لم يسند الفلاسفة المسلمون الأزليّة والأبديّة الذاتيّة سوى لذات وجود الوجوب وسمّوه بواجب الوجود (Necessary Being)، واستخدموا مصطلح (*ممكن الوجود* ***contingent being***) *لإطلاقه على الموجودات في مقابل مصطلح (واجب الوجود)*.

وعلى الرغم من ذلك كلّه، فإنّ الوجوب والوجود لا ينفكّان عن بعضهما البعض، وبالتالي فإنّ كلّ ما هو موجود يمتلك الضرورة لذلك فإنّ (*الشيء ما لم يجب لم يوجد*). إلّا أنّه بإمكاننا إفراد مرتبتيْن من مراتب الوجود للموجودات الواجبة بالغير، وهاتان المرتبتان هما:

✯ **مرتبة الوجود الذهني.**

✯ مرتبة الوجود الخارجي.

ولا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّ جميع الموجودات الخارجية والذهنيّة تُعتبر موجودات واجبة طالما كانت موجودة، ويحتاج مُتعلّق الموجودات الذهنيّة إلى أسباب وشروط من أجل الوصول إلى مرتبة الوجود العيني. بمعنى أنّه إذا تهيّأت الأسباب والظروف اشتدّ وجود الموجودات الذهنيّة، وتحقّقت في الخارج، وأصبحت تمتلك الضرورة لذلك. أمّا في حال فقدان تلك الأسباب والشروط فإنّ الموجودات الذهنيّة كذلك ستفقد الوجود الخارجيّ لها، إضافة إلى فقدانها للضرورة. وهذه الفئة الأخيرة من الموجودات الذهنيّة تنقسم بدورها إلى نوعيْن: *الموجودات الممكنة* (possible beings)،

والموجودات الممتنِعة (impossible beings)، وذلك بحسب إمكانيّة توافر الشروط والأسباب الخاصّة بها.

بناءً على ذلك، نقول إنّ بعض الموجودات ممكن وهي الموجودات الواقعة فقط ضمن مرتبة الوجود الذهنيّ والتي تكون إمكانيّة اجتماع أسبابها وشروطها غير محالة عقلاً، في حين أنّ البعض الآخر من الموجودات التي تفتقد الإمكانية لوقوعها ضمن مرتبة الوجود الخارجي، تُعتبر موجودات ممتنعة. ولهذا قيل في الفلسفة الإسلاميّة إنّ الاختلاف بين الوجوب والإمكان هو الاختلاف الوحيد الموجود بين شدّة الوجود وضعفه[1]. وعلى هذا الأساس تكون مراتب الوجود مرتبطة بمفهومي الواجب والممكن وذلك بحسب الدرجة الوجوديّة أو مرتبة الوجود. وجميع الوجودات العينيّة هي وجودات واجبة؛ ورغم أنّ الوجودات الذهنيّة هي واجبة أيضاً بذاتها إلّا أنّها تُصنّف وفقاً لمتعلّقها إلى واجب وممكن وممتنع.

وتكتسب الموجودات حالة الوجوب والوجود في ضوء الفاعليّة الإيجاديّة لواجب الوجود، ولكن كما ذكرنا آنفاً فإنّ هناك صورتين للفاعليّة الإيجاديّة للحقّ، وهي الصورة المفاجئة (sudden form) والصورة التدريجيّة (gradual form) ـ الأمريّ والخلقيّ ـ. فالإيجاد المفاجئ يكون غير مشروط بينما يكون الإيجاد التدريجيّ مشروطاً بتوفّر شبكة معقّدة من الأسباب والظروف. وعلى الرغم من أنّ الإيجاد المفاجئ والإيجاد التدريجيّ ليسا تيّاريْن منفصليْن عن بعضهما البعض، ومع أنّ علاقة الخلق بالأمر هي علاقة التفصيل بالإجمال، إلّا أنّ خصوصية الإيجاد الخلقيّ تتمثّل في *الشرطيّة*. فإيجاد أيّ موجود

(1) حائري يزدي، ***كاوشهاى عقل عملى*** (= تحقيقات في العقل العملي)، طهران، مؤسّسة (حكمت و فلسفه ايران)، م، ص (62).

هو تيّار أو عمليّة مستمرّة من دون توقّف، ولا يقتصر على لحظة حدوث ذلك الموجود بل يستمر مع حدوث كلّ حادثة، ولا يتوقّف هذا الحدوث في أيّة لحظة. وفي ضوء هاتين المقدّمتيْن يمكن استنتاج أنّه وخلال الإيجاد الخلقيّ تكون وجودية الموجود وجوديّة مشروطة، بمعنى أنّ حدوث الموجود وبقاءه (أو استمراره) مشروطان بتوافر الأسباب والظروف، أمّا الوجوب الذي هو ميزة الوجود فينتقل وفقاً للشروط المفروضة على الإيجاد الخلقيّ، وهنا يتجلّى مفهوم الواجب. ولأنّ الممكنات لا توجد إلّا عند توفّر جميع الشروط والأسباب الضروريّة في العالم العينيّ، فلا بدّ من توفّر شروط إيجاد وجوديّتها، وكذلك شروط بقاء تلك الوجوديّة حتى تكتسب وجوب الوجود.

من هذا المنطلق، فإنّ موجودات العالم الخارجي أو المخلوقات التي وُجِدَت بالإيجاد الخلقيّ، تتّصف بالوجود المشروط، وهي بذلك معرّضة للعدم والزوال والفناء؛ إذاً فهي (أي تلك الموجودات) تمرّ في حالة اشتياق للوجود (والبقاء). أي، مع تعميم ضرورة الوجود لتشمل الشروط التي تمنح الوجود، تنتقل الرغبة في الوجود كذلك إلى الشروط التي تمنح الوجود، وبذلك تتمظهر القِيَم وتتجلّى.

ووفقاً للوحدة التشكيكيّة للوجود وخاصة الوحدة الشخصيّة له، فإنّه يصعب فرز الوجودات إلى حسن وقبيح لأنّ وحدة الوجود تمنع أيّ نوع من أنواع الفرز أو الفصل الذاتي بين الموجودات، بل تُرجِع اختلافات وتنوّع الموجودات إلى التمايز التشكيكيّ في وجودها. ولمّا كان الوجود قيّماً في نفسه، فإنّ تفاوت الوجودات **أوّلاً** في معيار الاستفادة من الوجود والانتفاع منه يمكنه أن يكون أساس ومعيار التفاوت القيِّم أو التمايز القِيَميّ لتلك الوجودات؛ **ثانياً**، بما أنّ الوجود هو خير وكمال بحدّ ذاته، فإنّ العدم الذي هو فقدان الوجود

يمثّل في الواقع اللّاخير (الشرّ) وفقدان الكمال؛ **ثالثاً**، كلّ ما هو موجود بما أنّه موجود فهو حَسَن، وهكذا هو عالم الموجودات الذي يُعتبر النظام الأحسن[1]، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَىۡءٍ خَلَقَهُۥ... ۝٧﴾[2]. إذن، فكلّ شيء حسن من حيث هو لأنّ الوجود يعني العدم وزوال الخير إذا ما قُورِن بعدمه.

ويُعتبر الوجود الأول لأيّ موجود بمثابة كماله الأول، أمّا اشتداد وجوده ذاك فهو الكمال الثاني الذي يتلقّاه. فكلّ ما هو موجود إنّما يُنال بالكمال الأوّل، وبواسطة اشتداده الوجوديّ يستطيع الوجود الوصول إلى الكمال الثاني أيضاً. ولا شكّ في أنّ فقدان أيّ موجود لكماله الثاني يعني الشرّ، وعليه، إذا كان الوجود خيراً فإنّ جميع الموجودات التي تهبه الوجود تُعتبر خيراً، وكلّ ما يهدّد وجوده يُعتبر شرّاً.

والشيء نفسه يُقال عن اشتداد الوجود، فإذا كان هذا الاشتداد يمثّل الكمال الثاني وبالتالي الخير، فإنّ جميع الموجودات التي تكون عاملاً لنيل أيّ موجود للكمال الثاني، وتوفّر له الظروف بذلك تُعتبر موجودات خيّرة، والعكس صحيح، فالموجودات التي تحول بين الموجود وبين وصوله إلى الكمالات الثانية، وتمنعه من ذلك هي موجودات شريرة. لذلك كلّ ما هو موجود إنّما هو خير، ولكن في

---

(1) إنّ جملة (*النظام الأحسن*) لا تعني أنّ العالم لا يمكنه أن يكون أفضل ممّا هو عليه الآن، فبإمكان أيّ واحد منّا تصوّر عالم أفضل وأبهى من هذا العالم في ذهنه. لكن لا بدّ لنا من أن نعلم أنّ ما أوجده ليس سوى صورة مصغّرة أو جزء يسير من هذا العالم. إنّ أيّ تصوّر حول عالم أسوأ أو أفضل من عالمنا هذا ما هو إلّا تصوّر ذهني يتجلّى في هذا العالم اللّامتناهي، ولا يمكن اعتباره بديلاً لهذا العالم إطلاقاً.

(2) سورة السجدة: الآية 7.

ظلّ النظام المرتبط بالعالم بشدّة فإنّ كلّ ما هو موجود رهن بكونه خيراً أو شرّاً بالنسبة إلى الآخرين الواهبين للوجود أو المانعين له.

لذلك اعتبر العلماء المسلمون الخير مطلقاً والشرّ نسبيّاً؛ أي على الرغم من صحّة إطلاق الخير على عموم الأشياء فإنّ إثبات شرّ أيّ شيء مرتبط بملاحظة الأشياء الأخرى وأخذها بعين الاعتبار. وقد تسبّب إطلاق الخير ونسبيّة الشرّ في أن يعتبر القرآن الكريم عذاب جهنّم كذلك من ضمن آلاء الحقّ ونِعَمه التي لا يمكن إنكارها، حيث يقول تعالى: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴿٣٥﴾ فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ ﴿٣٦﴾﴾[1].

وهناك العديد من الآراء المطروحة حول منشأ القِيَم ومصدرها، فقد اعتبر البعض أنّ منشأ القِيَم هي الأوامر والنواهي الإلٰهيّة، فيما قال البعض الآخرإنّ الخيرات والشرور التكوينيّة هي مصدر تلك القِيَم. وهناك فئة ثالثة تعتقد بأنّ العواطف والأحاسيس الداخليّة للأفراد تمثّل أصل ومحلّ انبعاث القِيَم. لقد اعتبر **العلّامة الطباطبائي** المفاهيم الأساسيّة لنظريّة القِيَم كالحُسن والقُبح والضرورة إنّما تندرج ضمن زُمر المدركات الاعتبارية[2]. واستناداً إلى رأيه فإنّ الإنسان يؤثّر في الطبيعة إذا ما أراد تلبية بعض احتياجاته، فهو يقوم بنشاطاته وفعاليّاته وفقاً للعلاقة التي يراها أو يتصوّر وجودها بينه وبين الطبيعة. وتولّد آثار الأعمال والنشاطات التي يقوم بها الإنسان في الطبيعة بعض الأحساسات والمشاعر، فاللّذة أو الألم الناجمان عن مثل تلك الأعمال يكبران ويتعاظمان تدريجيّاً حتى يشملا الطبيعة وجميع

---

(1) سورة الرّحمن: الآيتان 35 و36.

(2) محمد حسين الطباطبائي، ***اصول فلسفه و روش رئاليسم*** (= أصول الفلسفة الواقعيّة ونهجها)، ج2، ص (138).

مقدّمات نشوء تلك الأحاسيس والشروط اللّازمة لذلك، ما يؤدّي إلى إيجاد حكم الضرورة بين الطالب أو الراغب (وهو الأنا)، وبين المطلوب أو الرغبة (وهو الإحساس السارّ)، وهنا تبدأ القِيَم بالظهور[1].

في هذا الإطار قد يتصوّر البعض أنّ من بين النتائج التي أفرزتها نظريّة **العلّامة الطباطبائي** حول صدقيّة بعض المفاهيم مثل الحُسن والقُبح والضرورة، هي وضع أرضيّة لتأكيد نسبية القِيَم. لكن الحقيقة هي أنّ تأكيده على كون الاحتياجات الطبيعيّة هي منشأ المدركات الاعتباريّة يمكن أن يزيل بعض الإشكالات من هذا النوع، فضلاً عن أنّ إصراره على أنّ المفاهيم المذكورة هي مجرّد اعتبارات وشكليّات قبل الاجتماع قد يحول دون إلصاق صفة النسبية على القِيَم.

هذا، وتفسّر نظريّة **العلّامة الطباطبائي** تنوّع نماذج القِيَم بينما لا تُعنى بنسبية المفاهيم المعرفيّة الأساسيّة. ومن خلال إيجاده

---

(1) على سبيل المثال، فإنّ السلامة تُمثّل شرطاً من شروط بقائنا، وهي بدورها مرهونة بشروط عديدة، منها توفير بعض المواد من الطبيعة. ومن هنا تتكوّن لدينا حاجة طبيعيّة نحو بعض المواد الطبيعيّة وهو ما يتسبّب في إحساسنا بالجوع. ويؤدّي العمل على توفير المواد اللّازمة إلى إيجاد الإحساس أو الشعور السارّ والمُفرِح بالشّبع. وهنا تتحوّل العلاقة الضروريّة الموجودة بين الفعل والانفعالات الكيميائية في أجسادنا وبين بعض المواد في الطبيعة، تتحوّل إلى العلاقة الضروريّة بين الطالب (الأنا) والمطلوب (الشّبع)، ثمّ تسري تلك النسبة الضروريّة إلى الغذاء أو الطعام الذي يحتوي تلك المواد، وبالتالي تظهر القضيّة المعياريّة وهي: «*لا بدّ من أن نتناول الطعام*». وهكذا تسري العلاقة الضروريّة من الإحساس بالشبع إلى جميع مقدّمات إيجاد الشبع مثل وضع الطعام في الفم والبلع والمضغ والطبخ والنظافة والإنتاج إضافة إلى تحمّل تكاليف ذلك كلّه، والحصول على الاعتبار والمكانة والاشتغال وممارسة العمل.

لمفاهيم *الخصوصيّة* و*السهولة* و*الاستخدام* و*الضرورة* و*الحُسن* و*القُبح* و*المجتمع* و*الكلام* و*الملكيّة* و*الرئاسة* و*الأمر* و*الجزاء* وغير ذلك، يحاول الإنسان ضمان بقائه وسعادته. ويندرج إيجاد هذه المفاهيم ضمن الآليّات الخاصة بالتكيّف والانسجام مع البيئة التي يكوّنها الإنسان، وهو قول للشهيد **مرتضى مطهّري**. ولا شكّ في أنّ هذه المفاهيم التي نحتاجها بشكل ثابت ومستمرّ لوجودنا تعود جذورها إلى ظروف وعلل أساسيّة تتّصف بالثبات والاستمرار إلّا أنّ مصداق كلّ منها قد يتحوّل ويتغيّر بالنظر إلى آثار التعاطي والتحديد المتبادلة لبعضها البعض.

1 ـ 2 ـ الأساس الأنثروبولوجيّ للقِيَم

ينطوي مفهوم القيمة على معنى الترجيح الذي يتناول على الدوام حضور البدائل. ووفقاً لمبادئ الأنثروبولوجيا (علم معرفة الإنسان)، فإنّ وجود الإنسان ناقص وغير مُتعيّن، وهذا النقص في وجود الإنسان يُكسبه ملامح أو صورة نهائيّة وتعيّناً وجوديّاً، ويتسبّب النقص المذكور كذلك في حركة الإنسان وحريّته الذاتيّة. وتتطلّب حركة الإنسان الحرّة اختيار البدائل، أمّا إكمال وجود الإنسان الناقص واكتسابه للتعيّن فمرهون بالاختيار، وهذا الأخير مرهون بدوره بالانتخاب الذي يتوقّف على حضور البديل.

في الحقيقة، وبعيداً عن حضور الإنسان، كان العالم يمرّ بسبات عامّ حتى ظهر الإنسان واستقرّ على وجه البسيطة، وظهر معه الشيطان كذلك، ثمّ برز طريق آخر سُمّي بطريق الضلال أو الطريق الملتوي في مقابل الصراط المستقيم. ومع ظهور بدائل للطريق المستقيم وطريق الضلال توفّرت إمكانية الاختيار وأصبح تحقّق الحرّية ـ باعتبارها خصوصيّة ذاتيّة متعلّقة بالإنسان دون غيره ـ أمراً ممكناً. وفي الواقع فإنّ حريّة الإنسان هي التي أجبرته على الانتخاب

والاختيار، وعهدت إليه إكمال صورته (أو *شاكلته*)، الأمر الذي مهّد لحضور الشيطان الذي فتح أمام الإنسان أُفقاً جديداً (وهو الباطل)، ومنحه إمكانية الاختيار بشكل تامّ.

ويبدو أنّ الشيطان وألاعيبه وحِيَله لا تمثّل وحدها لوازم أو ضروريّات معيشة الإنسان وحياته على الأرض، بل إنّ حقائق أخرى مثل الدنيا والآخرة والمعاد وغيرها هي أيضاً منوطة بوجود الإنسان الحرّ. فحضور الإنسان الحرّ الذي لا مفرّ له من الاختيار أو العصيان (إن شاء ذلك)، ليس سوى مقدّمة لخلق الحقائق المهمّة للغاية مثل *الجنّة والجحيم والصراط والميزان والكتاب*. وأمّا المفاهيم المهمّة الأخرى كالهداية والإسلام والكفر والدين والرسالة والحساب والقيامة والبرزخ والآخرة والدنيا والعفو والإيمان والتعقّل والمعصية والجزاء والطغيان والنفاق والظلم وما إلى ذلك، فهي جميعاً مسبوقة بحضور الإنسان. وهكذا فإنّ الإنسان الحرّ المختار هو مقدّمة لظهور بعض الأسماء الإلٰهيّة كذلك مثل **التوّاب والغفّار والستّار والمُنتقِم** وما شابهها.

ولا ريب في أنّ القِيَم تتعلّق بالموجودات التي ترتبط بدورها بالإنسان واختياراته ومسؤوليّاته بشكل أو بآخر، بيد أنّ وجود تلك الموجودات وبقاءها هما أمران لا علاقة لهما برغبتنا أو إرادتنا إطلاقاً. بمعنى، أنّه على الرغم من أنّ أعمالنا وخياراتنا تترك آثاراً وبصمات واضحة على الصور الموجودة في هذا العالم، إلّا أنّ تأثير منجزاتنا وتأثّرها بعد الظهور هو خارج عن إرادتنا. فالأخلاق والقِيَم تتعلّق بالموجودات التي تُصنَّف ضمن لائحة الموجودات المقدورة، التي كانت مرتبطة بإرادتنا قبل الظهور، ولكن بعد الظهور، أصبحت ضمن الموجودات غير المقدورة التي تعمل وتتصرّف خارج إرادتنا. وتدخّل الأخلاق والقيّم المنسوبة إلى المقدورات والوجودات المتّصفة بالوجوب، تدخّل ضمن إطار قدرة الإنسان واختياراته، في حين أنّ جميع الموجودات المقدورة المتّصفة بالضرورة ممزوجة تماماً مع

الموجودات غير المقدورة المتّصفة بالكينونة أو الوجود، والضرورات محيطة بالموجودات لأنّ اختيار وقدرة المسبّبات للموجودات المقدورة موجودة مسبقاً، وهي غير مقدورة بحدّ ذاتها. وأمّا المقدورات ذاتها فتندرج في لحظة الظهور ضمن زمرة الوجودات غير المقدورة، وبعد الظهور تصبح تلك الموجودات غير المقدورة بعيدة عن إرادتنا وقدرتنا. وتكون إرادتنا وقدرتنا ـ باعتبارها المسبّبة والموجِدة للموجودات المقدورة ـ نافذة فقط إلى اللحظة التي تسبق ظهور تلك الوجودات. وعلى هذا، فإنّ الوجوب وغير الوجوب يحتفظان بمعانيهما إلى ما قبل لحظة ظهور الموجودات المقدورة فقط.

وفي الحقيقة إنّ فعل الفاعل الأخلاقيّ الذي كان موصوفاً بالضرورة قبل الصدور، يصبح موصوفاً بالكينونة بعد الصدور، ثمّ يوضع موضع الثواب والعقاب أو المدح والذمّ، وكلّ ذلك بما فيه صور الوجود هو غير مقدور. وتُصنَّف الشريعة والقوانين الاجتماعيّة بحدّ ذاتها كذلك ضمن زمرة الموجودات غير المقدورة وصور الوجود غير المقدور باعتبارها حوافز أو عوامل مؤثّرة على الإرادة.

1 ـ 3 ـ المنطلقات المعرفيّة للقِيَم

من المفيد القول إنّ تشابه وترادف الوجود والخير من جهة، وامتزاج الموجودات المقدورة مع الموجودات غير المقدورة من جهة أخرى، هو الذي يكفل بيان العلاقة الوطيدة بين العلم والقِيَم بشكل واضح. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ جزءاً لا يُستهان به من الدراسات الخاصة بفلسفة الأخلاق يتناول علاقة العلم بالقِيَم. ويُعتبر النقد الذي قدّمه **ديفيد هيوم**[1] حول انعدام العلاقة المنطقيّة بين القضايا الواجبة

(1) David Hume (1711 ـ 1776م): فيلسوف ومؤرّخ إنكليزي، مُنشئ الفلسفة الظاهريّة التي تنبثق من فلسفتَيْ لوك وبيركلي. من مؤلّفاته *محاولات في الإدراك البشريّ وتاريخ إنكلترة*.[المترجم].

والقضايا الكائنة، يُعتبر منعطفاً في البحث حول علاقة العلم والقِيَم في الفلسفة الأخلاقيّة، بل وتمثّل موضوع العصر كذلك. ولا شكّ في أنّ بيان مسألة **هيوم** والحصول على جواب لها يحظيان بأهميّة كبيرة بالنسبة إلى فلسفة التربية والتعليم التي وصفها **بريزنكا**[1] بأنّها فلسفة منهجية أو معيارية. فقد ذكر **ديفيد هيوم** في كتابه المسمّى «*رسالة في الطبيعة البشريّة*» *(A Treatise of Human Nature)* أنّ الفلسفة تبحث في *الحقائق* (facts) وهي غالباً ما تستعين بالقضايا الكينونيّة من أجل بيان تلك الحقائق، ولكن بمجرّد الدخول إلى البحوث الأخلاقيّة يتمّ استنتاج قضايا الوجوب من قضايا الكينونة. وتُبنى الأنظمة الأخلاقيّة على أساس قضايا الكينونة، في حين أنّ النتيجة ـ وفقاً لمنطق **أرسطو** ـ تتضمّن عناصر مُقدّمتيْن، وإذا كانت مقدّمات الاستنتاج تشتمل على قضايا الكينونة فإنّ النتيجة ستكون من نوع القضايا الكينونيّة كذلك. من هنا، لا يمكن الحصول على النتيجة التي تتضمّن الواجب من المقدّمات التي تحتوي على قضايا الكينونيّة.

على الرّغم من إمكان تقسيم القضايا إلى قضايا الكينونيّة وقضايا الوجوب، إلّا أنّه يمكن ترجمة كلّ منهما إلى الآخر. فقضايا الوجوب تتعلّق بالضرورة أو الوجوب أو الامتناع أو الحرام أو الجائز أو المسموح؛ ومن هنا فإنّ أنواع القضايا مثل قولنا: «يجب *أن نكون صادقين!*»، أو «يجب *أن لا نظلم*»، أو «*بإمكاننا الالتذاذ*»، يمكن تحويلها أو ترجمتها بالشكل التالي: «*الصدق ضروريّ لنا*»، و«لا يجوز *الظلم*»، و«يجوز *التلذّذ*». وهكذا الحال بالنسبة إلى قضايا الكينونة المتعلّقة بالموجودات، حيث يمكن إعادة صياغة قضايا الكينونة إلى قضايا الوجوب وذلك استناداً إلى تصنيف الموجودات إلى

---

(1) وولفغانغ بريزنكا (Wolfgang Brezinka).

واجب وممكن وممتنع. وفي هذه الحالة، يمكن تبديل القضايا من قبيل «*وجود واجب الوجود ضروريّ*،» أو «*واجب الوجود واحد دائماً*»، أو «*البشر يتناسلون*»، إلى قضايا بالشكل التالي: «*يجب أن نؤمن بالله الأزليّ الأبديّ*»، و«*يجب أن لا نُشرك*،» و«*يمكننا أن نتناسل*».

وفي الاستنتاج المنطقيّ وفقاً لمنطق **أرسطو**، يمكن صياغة المقدّمات والنتائج بشكل لا تتضمّن معه إشكال **هيوم**. على سبيل المثال، إذا كانت المقدّمة الأولى هي «*الصّدق حسن*»، والمقدّمة الثانية «*كلّ حسن جدير بالوجود*»، عندئذٍ تكون النتيجة كالتالي: «الصدق جدير بالوجود»؛ وهذا المثال يسري على هذا النوع من التبديل أو التغيير. أمّا المثال القائل: المقدّمة الأولى هي «الصدق جدير بالوجود»، والمقدّمة الثانية «عمل (س) صدق» فتكون النتيجة هي: «عمل (س) جدير بالوجود»، هو مثال آخر للهروب أو التكيّف مع إطار المنطق الأرسطيّ.

إنّ الموجودات هي موضوع أحكام الإيجاب والإيجاد لجهة انتسابها إلى العلّة الفاعليّة، لكنّها تمثّل حكم الوجود بعيداً عن تلك العلاقة العليّة. وعلى هذا الأساس، فإنّ العلم يأخذ على عاتقه تبيين الموجودات بعد الصدور عن العلّة الفاعليّة وبعيداً عن العلاقة العليّة أو الإيجاديّة لها، هذا العلم يكون مشتملاً على قضايا الكينونة. وتتّصف الموجودات بالوجوب وذلك عند ملاحظتها قبل الصدور، أو من منظار العلّة الإيجاديّة. لهذا يؤكّد الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم، ومن المنظار الدينيّ، على الوجوبات بالنسبة إليه حيث يقول عزّ وجلّ: ﴿... كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ... ﴿١٢﴾﴾[1]. وكذا الحال مع الأمور التي توجد من قِبل الإنسان؛ أي المفاهيم والصور الذهنيّة

---

(1) سورة الأنعام: الآية 12.

والقضايا والتوضيحات العلميّة، والسلوك والأعمال والصناعات والمنتجات وحتى المؤسّسات والتشكيلات الاجتماعية، كلّ هذه تصبح وجوبات قبل الصدور، وفي ضوء العلاقة العلّية لفاعلها موضوع القضيّة، وتندرج في زمرة القِيَم الأخلاقيّة والقوانين الاجتماعيّة والأحكام الشرعيّة بل وحتى التوصيات الصحيّة كذلك. غير أنّها، وبعد الصدور، وبعيداً عن العلّة الفاعليّة تصبح موضوعاً لقضايا الكينونة، وتنخرط ضمن وصف وعرض العلوم الاجتماعيّة.

وعلى هذا المنوال، نجد أنّ الأخلاق لا تُختزل في قضايا الوجوب فحسب، كما أنّ العلوم هي الأخرى لا تُختزل في قضايا الكينونة، فالجزء التجويزيّ للعلوم الإنسانيّة يكون دائماً مُكمّلاً للجزء الوصفي والبيانيّ من تلك العلوم. ولمّا كانت عمليّة التربية والتعليم أيضاً تمثّل قسماً من العلوم الاجتماعيّة أو النظام الموجّه، فهي تُنسب إلى الوجوبات الإنسانيّة المقدورة، وتشتمل على نوعَيْ القضايا، أعني قضايا الوجود وقضايا الوجوب.

«*إنّ الأفعال والحركات والأحداث التي تصدر عن الأفراد المسؤولين تدخل جميعها ضمن ظواهر الوجود سواء أكان ذلك لجهة الفعل أم لجهة الترك، وهي (أي الأفعال والحركات والأحداث) تنبع من معيّن مبادئ الوجود العالية. أمّا علاقاتها المنطقيّة فتندرج كذلك ضمن القضايا البسيطة والمركّبة للوجود والكينونة*»[1].

وعلى هذا تكون القضايا العلميّة عبارة عن قضايا حول الموجود، والموجود عبارة عن كلّ ما هو ضروريّ الوجود. ونستنتج من ذلك أنّ القضايا العلميّة، هي من ناحية قضايا تتناول الكيفيّات وعلاقة الوجودات الضروريّة، ومن الناحية الأخرى قضايا قِيَميّة حول

(1) حائري يزدي، ***كاوشهاى عقل عملى*** (= تحقيقات في العقل العملي)، ص (66).

كيفيَّة بعض الوجودات (أي الوجودات المقدورة الضرورية): «*إنّ الوجوب هو نوع من الكينونة الضروريّة الموجودة في الوجودات المقدورة*»[1]. والحقيقة أنّ مصطلح (الوجوب) يُقصد به الضرورة والوجوب بالذات أو بالغير؛ ولذلك، ليس هناك أيّ انفصال واقعيّ بين الكائن والواجب أو العلم والقيمة لأنّ كلّاً من الكائن والواجب يبحثان في عناصر القضيّة، ويمتلكان وجوداً رابطاً.

القسم الثاني: تأمّلات قرآنيّة في نظريّة القِيَم

تبيّن لنا في الفصول السابقة، عند بحثنا في موضوع الآيات القرآنيّة، أنّ الذات الواقعيّة هي نفسها الحقيقة الواحدة لجلالة الحقّ تعالى، لأنّه لمّا كان سبحانه (الصّمد) فإنّه لا يقبل الغير ولا الجزء، ولا يقف الأمر عند كونه عزّ وجلّ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ بل إنّ ﴿كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾. فهو تعالى *واجب الوجود*، وليس له مثيل، وليس جزءاً من شيء، وكل ما هو موجود إنّما يمثّل تجلّياته ورموزه وآياته. أمّا الموجودات فهي تطوّرات الوجود وشؤونه، وهي في ذواتها تمثّل رمزاً وعلّامة له: ﴿وَعَنَتِ ٱلْوُجُوهُ لِلْحَىِّ ٱلْقَيُّومِ...﴿١١١﴾﴾[2]. وهذه الحقيقة المتمثّلة في أنّ كلّ ما موجود يشكّل رمزاً وعلّامة لذات الواقع وآية من آيات الله تعالى، تسمّى في ثقافتنا الدينيّة بالتوحيد.

فظلال التوحيد هي المهيمنة على العالم كلّه في مقام الثبوت، وهو ما تعترف به جميع موجودات الحقّ وتجلّياته: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ٱلْمَلِكِ ٱلْقُدُّوسِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَكِيمِ ﴿١﴾﴾[3]. كذلك فإنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص (110).

(2) سورة طه: الآية 111.

(3) سورة الجمعة: الآية 1.

التوحيد هو عين الواقع وليس خيالاً أو أُمنية، كما أنّه جار وسارٍ على العالم بأسره وعلى جميع الوجودات. هذا هو التوحيد في مقام الثبوت.

ابن آدم، في الحقيقة، هو آية من آيات الله سبحانه، ولأنّه يمثّل الآيات الدالّة على ذات الواقع فإنّه بحدّ ذاته يرمز إلى التوحيد؛ ولكن بغضّ النظر عن علاقته بذات الواقع فقد ينتابه الشكّ والحيرة لامتلاكه الحرّية الذاتيّة، ولأنّ لديه الإمكانيّة أيضاً كي يرفض الاعتراف بالتوحيد. وبناءً على حرّيته الذاتيّة وما يُوحَى إليه من قِبل الشياطين، فقد يشكّ الإنسان في مسألة التوحيد، بل وقد ينكرها من قبل أن يبحث أو يتقصّى ويتحرّى هذا الأمر ومدى حقيقته. ولما كان التوحيد هو حقيقة العالم والحقيقة الأساسيّة المتأصّلة في عالم الوجود، وأنّه (التوحيد) من فرط ظهوره وتجلّيه ليس بوسع الخلائق أجمعين سوى الاعتراف به، لذلك لا بدّ من إثباته للإنسان.

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى أنّ إثبات مسألة التوحيد للإنسان، ونقصد بذلك بالطّبع مقدّمات التوحيد ومبادئه، ممكن من قِبل الإنسان نفسه لأنّه موجود في داخله. فالموحِّد ليس الشخص الذي يعترف بالتوحيد كحقيقة للعالم المتجلّي فحسب، بل هو أيضاً الذي يحقّق التوحيد ويبرهن عليه من خلال وجوده. والموحِّد هو من ترك العصيان والتزم بالطاعة، معترفاً بالتوحيد أساساً لكلامه ومنهجاً لتصرّفاته وسلوكه، وأصبح يمثّل بكلّ وجوده وكيانه تمظهُراً من تمظهُرات حقيقة العالم الواحدة.

وخلافاً لبقيّة الموجودات، فإنّ أمام الإنسان سبيلاً وعراً لإثبات التوحيد، وهو يقف على مفترق طرق، فإمّا القبول بالتوحيد وولاية الحقّ أو إنكارهما، ولهذا جعل الله سبحانه الدين والنبوّة وأقرّ الكتاب والهداية. ولأنّ بقيّة المخلوقات مجبولة على تسبيح الله بذاتها فقد بعث الله تعالى الأنبياء وأرسل الرّسل لدعوة الإنسان فقط إلى

التوحيد، وإفهامه أنّ هذا الأمر هو الشرط أو العلّة التامّة للسعادة، وهو ما تتضمّنه عبارة «**قُولوا لا إله إلّا الله تُفلِحوا!**». هذا، ولا بدّ من إثبات التوحيد للإنسان ومن قِبل الإنسان نفسه، وهو إثبات لا يقتصر على البيان الفلسفيّ إطلاقاً بل يتعدّاه ليشمل عمله وأفكاره وكلامه وتصرّفاته وسلوكه وصفاته كذلك. نعم، إثبات التوحيد بالعمل والقلب واللسان والسلوك بحيث يصبح الفرد موحّداً، ويتحوّل المجتمع بأسره إلى مجتمع توحيديّ.

انطلاقاً من ذلك، تصبح القيمة النهائيّة في حياة الإنسان هي تجلّي الحقّ ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ ۝٣٨﴾[1]، وذلك استناداً إلى الصيرورة الكليّة للعالم وغاية خلق العالم والإنسان. وليست غاية الإنسان (الجزاء) كذلك بمنأى عن غاية الخلقة ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ... ۝١٢﴾[2]. وتتلخّص غاية خلق الإنسان وصيرورته في حصوله على تجلّي الحقّ في كلّ جزء من أجزاء الخلق، ونعني بذلك (التوحيد) والاعتراف به، كما نعني العبوديّة ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[3].

وبديهيّ القول إنّ ذات الحقيقة وغاية صيرورة العالم اللتين يُراد تحقيق التوحيد بهما، متحقّقتان للجميع بشكل فطريّ، لكن يجب إثبات ذلك للإنسان غير العالِم وغير الكامل. لذا فإنّ القيمة النهائيّة تتمثّل في الحصول على ذات الحقيقة، أي إثبات التوحيد. أمّا مسألة إثبات الحقيقة أو تحقّق التوحيد بالنسبة إلى الإنسان فمرتبطة بأمرَيْن اثنَيْن، هما:

---

(1) سورة الدخان: الآية 38.

(2) سورة الطلاق: الآية 12.

(3) سورة الذاريات: الآية 56.

1 ـ تفتّق وازدهار الفطرة الموجودة والمكنونة في مُقتضيات الطبيعة ومستلزماتها.

2 ـ استلهام تجلّيات الحقّ في العالم بأسره.

إذن، فالتوحيد الذي يمثّل ذات الواقع والمحيط بكلّ أجزاء العالم، وتشهد له جميع الموجودات وتعترف به كلّ المخلوقات، هذا التوحيد هو حقيقة ثابتة، وهي بحاجة إلى إثبات بعد ظهور الإنسان وابتلائه بالشكّ والطغيان. وقد وُضعت الكتب السماويّة وسُخّرت الملائكة، وأُمِر الرّسل والأنبياء والمخلصون الذين بلغوا أهدافهم وتبيّنوا سُبُلهم، من أجل إثبات التوحيد للإنسان، فيما يوظّف الشيطان جنوده وقبيله لتوسيع دائرة الشكّ والارتياب لدى الإنسان إزاء التوحيد، مُهيّئاً له موجبات إنكاره، ومحفّزاً إيّاه على الطغيان والتعنّت. ويجب أن لا يقتصر إثبات التوحيد على فهم فاعليّة الله الواحد وإدراك خالقيّته، ولا حتى في استيعاب موضوع وحدانية ربّ العالمين، وعلينا أن نفهم أنّ إثبات التوحيد لا يتّسم بطابع توصيفيّ فقط، بل ويعمل كذلك على الكشف عن مجموعة معقّدة من القِيَم أيضاً.

أمّا التعاليم الدينيّة التي تشير بشكل دائم ومستمرّ إلى موضوع التوحيد، فيتناول بعضها وصف التوحيد المتحقّق في العالم وبيانه، بينما يتعلّق البعض الآخر منها بتبيين سُبُل تحقّق التوحيد في الإنسان وأساليب تجلّيه فيه. ووفقاً لتصنيف التعاليم الدينيّة بحسب تناولها وصف التوحيد باعتباره أمراً واحداً مُحقّقاً وواقعيّاً وكاملاً وعرضه كحقيقة تسير نحو بلْوَرة وتوسيع أمر غير متكامل في طريقه إلى الصيرورة، أقول وفقاً لذلك التصنيف يمكن تقسيم التوحيد إلى فئتيْن، هما: التوحيد التوصيفيّ والتوحيد التجويزيّ.

1 ـ **التوحيد التوصيفيّ**: يشمل جميع البحوث والبراهين والاستدلالات الفلسفيّة، إضافة إلى العلوم التي تتناول بيان

وتوضيح موضوع التوحيد، والتي تسمّى اصطلاحاً بالتوحيد النظريّ، كما يشمل جزءاً كبيراً من الجهود والمحاولات الفلسفيّة والكلاميّة. ولمّا كان «التوحيد التوصيفيّ» هو منشأ جميع القِيَم والأصول والأساليب المتعلّقة بنا، وله تأثير مباشر وعميق على أفكارنا وآرائنا وتصوّراتنا، فهو ذو أهميّة استثنائيّة لأنّه يضمّ أيضاً قدراً كبيراً من التعاليم الدينيّة.

لكن، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الوصول إلى الإدراك والفهم المطلوب للتوحيد التوصيفيّ ليس بالأمر العسير خاصة بالنسبة للفِطَر السليمة والأفراد الصالحين الذين لم ينخدعوا. وأمّا التوحيد التجويزيّ فهو موضوع جدّ مُعقّد وشائك.

2 ـ **التوحيد التجويزيّ**: يتوافر على نظام من القِيَم التي تؤمّن التوحيد في وجودنا الشخصيّ ومن ثمّ في مجتمعنا. وهو يستند في مضمونه إلى التوحيد التوصيفيّ، ويشتمل على التوحيد النظريّ والتوحيد العمليّ، وبشكل عامّ فهو يتناول فهم وإدراك حضور الحقّ ومعيّته.

ولا يقتصر دور التوحيد التجويزيّ على بيان طرق بناء المجتمع التوحيديّ وأساليب الوصول إلى التوحيد لكلّ منّا، بل يدعونا كذلك إلى الإحساس بالحضور الشامل والدائم للحقّ تعالى. ولمّا كانت الحركة من التوحيد التوصيفيّ إلى نظيره التجويزيّ تمثّل أساس النظريّة الإسلاميّة في عمليّة التربية والتعليم وقاعدتها، لذا سنوكل البحث مفصّلاً في هذا الموضوع إلى الفصول الآتية، وسنكتفي هنا فقط بالتأكيد على نقطة مهمّة وهي أنّ التوحيد هو بمثابة قيمة نهائيّة، وأنّ أنظمة القِيَم الأخرى كلّها مبنيّة عليه. وهكذا يبقى واقعاً أساسياً للوجود، وهذا هو المعنى المهم الذي تتضمّنه الآية ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ١٥٦﴾[1].

---

(1) سورة البقرة: الآية 156.

الفصل الخامس

التربية والتعليم: الضرورة والجوهر

عادة ما يندرج البحث في موضوع التربية والتعليم ضمن بحوث العلوم الاجتماعيّة، لا سيّما عندما يتعلّق الأمر بالأنظمة التعليميّة والأهداف والأصول والأساليب. ومن هنا، تتّضح أهميّة مسألة التربية والتعليم وضرورتها بحسب مستلزمات الحياة المدنيّة وأنماط المعيشة الاجتماعيّة، في حين أنّ أيّ توضيح حول ضرورة هذه المسألة يستند بحدّ ذاته إلى نوع من المواقف الفلسفية. فهذه العملية تمثّل جزءاً من الأنثروبولوجيا، بحيث تبقى الدراسات الأنثروبولوجيّة الفلسفيّة ناقصة من دون أخذها.

وغنيّ عن القول إنّ التربية ليست مجرّد تمظهُر عقلانيّ في حياتنا، بل هي شرط أساس وضرورة ملحّة لوجودنا وبقائنا. ووفقاً للفلسفة المستندة إلى فكرة أصالة الوجود، يُعتبر الوجود متأصّلاً في جميع الموجودات ومنها الإنسان. أي أنّ الإنسان موجود، ولأنّه موجود فهو يميل إلى الوجود وينفر من العدم. وهو يشترك مع بقيّة الموجودات في ميله إلى الوجود ونفوره من العدم، غير أنّه مع ذلك

يختلف عنها في أمر جوهريّ واحد، فهو يحتلّ مرتبة من الوجود يمتلك فيها علماً حضوريّاً بوجوده، أو كما قال **صدر الدين الشيرازي**، فإنّ النّفس تتساوى مع العلم الحضوريّ بالنفس.

وبناءً على هذا، يدرك كلّ منّا وجوده قبل الآخرين من خلال الشهود، ومن دون أيّ شاهد أو برهان، وبعيداً عن أيّ شرط أو اقتضاء. وكلّ منّا يعلم أنّه موجود ولا يشكّ في وجوده أبداً. وخلافاً لوجهة نظر **ديكارت**[1] فإنّ شكّي *ليس هو ما يدفعني إلى «إدراك وجودي»*. فليس من أحد يشكّ في وجوده بأيّ شكل من الأشكال، وإدراك الفرد لوجوده قبل إدراكه للشكّ واضح وجليّ للجميع. وأمّا الشكّ والتردّد فهما حالة من الحالات التي تنتابنا وتكون مسبوقة بحضورنا أو وجودنا، إذاً، فإدراك وجود النّفس يمثّل أكثر المدركات الحضوريّة أصالة.

ويؤدّيّ وعي النّفس وعلمها الحضوريّ بوجودها إلى مَيلها الذاتي نحو الوجود وإدراكها له، ثمّ الهروب الذاتي من العدم بعد إدراكه. وفي الحقيقة، إنّ بعض مراتب الوجود المعرّضة للزوال

---

(1) رينيه ديكارت (Régnier Descartes 1590 ـ 1650م): فيلسوف ورياضي وفيزيائيّ فرنسيّ. جالَ في أوروبا واستقرّ في هولندا عام (16م) وأقام فيها عشرين سنة. نسّق رموز الجَبر، ووضع القواعد الأساسيّة للمعادلات، وابتكر الهندسة التحليلية مع (پيار دو فرما Fermat 1601 ـ 1665). تقوم فلسفته على التحرّر من الفلسفة التقليديّة المدرسيّة، واعتماد طريقة الشكّ المنهجيّ، وتحديد منطق الرّأي الواضح الصريح المَبنيّ على الحدس والاستنتاج، فاستنتج وجود الإنسان انطلاقاً من المبدأ القائل: «أنا أُفكّر، إذاً أنا موجود!»، كما استنتج وجود الله [سبحانه] من مجرّد تصوّرنا لكماله الإلٰهيّ. أشهر كُتبه: *مقالة الطريقة* الذي كان له أثر بالغ في الفكر الغربيّ، و*تأمّلات في ما وراء الطبيعة* و*مبادئ الفلسفة* و*أهواء النّفس*. مات في إستوكهولم عاصمة السويد أثناء زيارة قام بها تلبية لطلب من الملكة كريستينا. [المترجم].

والعدم تميل إلى الوجود لامتلاكها إيّاه، وبسبب تعرّضها للزوال فقد أصبحت تنفر منه. وهذا المَيل نحو الوجود والهروب من العدم هما اللذان يتسبّبان بكلّ تلك الحركة. ويعيش عالم الموجودات حالة من التحرّك الشاملة والعامّة نحو مصادر الوجود والبقاء والابتعاد عن عوامل العدم والفناء.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الحركة الشاملة للطبيعة المادّية ناجمة عن استبطانها لصفة الفناء والزوال. فقد اقتضت عمليّة خلق الطبيعة بشكل تدريجيّ ظهور الموجودات المادّية بشكل تدريجيّ ومؤقّت، إلّا أنّ قابليّة الفناء الكامنة في هذه الموجودات هي التي تتسبّب في حركتها للحصول على البقاء. وتعيش الطبقات المختلفة والمتنوّعة للموجودات الطبيعيّة حالة ذاتيّة أو غريزيّة من السعي والمثابرة المستمرّتَيْن نحو البقاء، فنجدها تنفر من كلّ العوامل التي تحول بينها وبين الوجود وتجتهد لامتلاك المصادر التي تمنحها الوجود.

وكما ذكرنا آنفاً، فإنّ الإنسان يحتلّ مرتبة خاصّة من مراتب الوجود حيث يقع على الحدّ الفاصل بين العالم المادّيّ الآيل إلى الفناء، وعالم ما وراء المادّة السرمديّ، وتحتلّ النفس الإنسانيّة المراتب المادّية والمثاليّة والمجرّدة معاً. وقد أدّى الكيان الثنائيّ للنفس (المادّيّ / المجرّد)، أو الكيان الثلاثيّ (المادّي / المثاليّ / المجرّد) أدّى ـ بحسب الفلسفة الإسلاميّة ـ إلى أن تشهد حركة النفس الإنسانيّة اتّساعاً وتشعّباً غير مسبوق. أمّا حركة الموجودات الأخرى فهي تتمّ في محيط محدود وضمن إطار مقام معلوم ومعيّن خاصّ بمرتبة وجودها، وهكذا *تتفتّح السنبلة عن سنبلة أخرى والحبّة عن حبّة غيرها* كما يُقال، بينما تستطيع النفس الإنسانيّة التحرّك في مراتب الوجود المختلفة، والتنقّل من مرتبة الحيوانات التي تُعتبر أدنى

مراتب الوجود، لتصل إلى الإنسان الذي أصبح معلّماً للملائكة ومسجودها[1].

وفي الحقيقة، إنّ حركة النفس الإنسانيّة ـ بالنظر إلى مجالها الواسع ـ منبثقة من وعيها ونزوعها الذاتيّ نحو الوجود الذي لا يزول ولا يفنى. فهي تُدرك بطريق الشهود حيثيّتها المادّية الآيلة إلى الزوال وحيثيّتها الخالدة المجرّد التي لا يموت، وهي تنزع بشدّة نحو الخلود، ولذلك تبذل الجهود عن وعي منها للوصول إلى ذلك الهدف. ومن خلال علمها بالوجود السرمديّ الخالد للمراتب العليا، تكون هذه النفس راغبة في الوصول إلى المراتب المتعالية والخالدة في الوجود، وهاربة من الوجود المؤقّت الفاني للطبيعة المادّية.

وعلى هذا، فإنّ النفس الإنسانيّة تمتلك وضعاً خاصّاً بها؛ فهي، من جهة، تكون واعية ومدركة لوجودها من دون أيّة واسطة، وبذلك تحصل على مراتبها أو حيثيّاتها المتعدّدة والمختلفة من خلال الشهود، وتعلم كذلك أنّ بعض مراتب وجودها قابل للفناء والزوال، بينما يكون البعض الآخر سرمديّاً وخالداً. ومن جهة أخرى فإنّ مراتب النفس المتعدّدة قد منحتها إمكانيّة الحركة ضمن نطاق واسع فاستطاعت بذلك من توسيع دائرة وجودها والوصول إلى الوجود المتعالي الخالد. لهذا السبب، فإنّ النفس الإنسانيّة التي تمتلك ميزتيْن ذاتيّتيْن أساسيّتيْن ـ الحرّية والوعي ـ تسعى للحصول على المصادر التي تمنحها الوجود والوصول إلى الوجود الخالد الكامل التامّ، والهروب من كلّ العوامل التي تمنعها من ذلك وتحول بينها وبين وصولها إلى تلك المصادر.

---

(1) وقد أشار الشاعر جلال الدين الرومي المعروف بـ مولانا إلى هذه الحركة الاستعلائيّة في بعض الأبيات الشعريّة. أنظر (*المثنويّ المعنوي*، مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي، المجلّد الثالث، الأبيات من «3953» إلى «3984»).

في ضوء ذلك نقول إنّ الوضع الخاصّ الذي يتوفّر عليه الإنسان باعتباره يحتلّ مرتبة من مراتب الوجود المشتملة على الحيثيّات المادّية والمجرّدة، يتيح له أسباب ودواعي حركته، وتوسيع مجال تغييرات النفس، لا بل يحدّد قابليّة تعيّن التغييرات المذكورة والتنبّؤ بها كذلك. بعبارة أوضح، إنّ الحيثيّة المادّيّة ـ المجرّدة للإنسان هي التي تؤدّي بحركة النفس لتكون، في بعض المراتب، حركة متعيّنة قابلة للتنبّؤ، وأن لا تكون كذلك في المراتب الأخرى.

واستناداً إلى الرأي القائل بأنّ الوجود الإنسانيّ هو أقوى الوجودات في العالم الجسمانيّ وأكثرها اشتداداً، فإنّ حركة الإنسان التي تهدف إلى توسيع دائرة وجوده تشبه إلى حدّ كبير حركة الموجودات الأخرى في العالم الجسمانيّ. ففي هذا العالم تكون الموجودات الطبيعيّة قابلة للفناء، وهي تسعى وتتحرّك نحو اجتذاب المصادر التي تمنحها الوجود، والهروب من العوامل التي تسلب منها ذلك بشكل مستمرّ ومن دون تغيير، وفقاً لبرنامج أو مخطّط مُسبق. وكذلك خصائص الحركة الإنسانيّة في المراتب السفلى للنفس ـ ونقصد بذلك مرتبة النفس الحيوانيّة والنفس النباتيّة الخاصّة بالجسم ـ فهي خصائص محدّدة مسبقاً. وتتشابه مصادر الوجود والعوامل المانعة له التي تكون معيّنة مسبقاً بحسب الخصائص التي تتميّز بها كلّ مرتبة من مراتب النفس، تتشابه هذه المصادر كثيراً مع مثيلاتها من العوامل في النباتات والحيوانات في مراتب النفس الحيوانيّة والنباتيّة. ويكون المخطّط الذي ينظّم حركة تلك المراتب معيّناً ومعلوماً مسبقاً أيضاً.

وبذلك فإنّ برنامج تنمية الوجود الإنسانيّ في الجسد الذي يشتمل على مراتب النفس النباتيّة والحيوانيّة معاً، هو برنامج موضوع ومعلوم مسبقاً. ويمثّل تطوّر جسدنا وسلامته نموذجاً راقياً لبرنامج التطوّر والسلامة الخاصّ بالموجودات الطبيعيّة، إلّا أنّ مرتبة النفس الناطقة التي تسمو على بقيّة مراتب النفس، تختلف بشكل كبير عن

تلك المراتب. فالنفس الحيوانيّة والنفس النباتيّة المتجلّيتان في أجسادنا تتبعان نموذجاً خاصاً من التغييرات المعيّنة، حيث تتغيّر وفقاً للتأثيرات الناجمة عن عوامل وعلل تغيير خاصّة، وهي عوامل وعلل محدّدة مسبقاً، بعضها مكشوف لنا، بينما يظلّ معظمها غامضاً ومحجوباً عنّا. كما ذكرنا سابقاً، فإنّ أجسادنا، مثلما هو الحال مع قسم من الطبيعة، خاضعة لله تعالى، وليست تحت إرادتنا أو سيطرتنا، وهي تسير وفقاً لقوانين الطبيعة باعتبارها جزءاً منها. وغاية ما نستطيع القيام به هو معرفة العوامل وتحديد القوانين الطبيعيّة التي تؤثّر في أجسادنا، لنتمكّن، إلى حدّ ما، من إدارة شؤوننا، لكنّ ما الذي يحقّق حقيقتنا الإنسانيّة الحرّة هي مرتبتنا الإنسانيّة العليا المعروفة في لغة الفلسفة باسم (*النّفس الناطقة*). وترتبط تغييرات النفس الناطقة إلى حدّ بعيدة بحريّتنا ووعينا، وأساساً، تُعتبر هذه الحركة نوعاً من الحركة العلميّة وفقاً لنظريّة الوجود الذهني والقيام الصدوري التي قال بها **صدر الدين الشيرازي**، ومن هذا الجانب تعتبر غير متعيّنة.

باختصار، إنّ حركة النفس الناطقة تختلف عن حركة مراتب النفس الإنسانيّة الأخرى في عدة نواحٍ، منها:

أ ـ اختلاف عوامل الحركة في النفس الناطقة التي تشمل المصادر الواهبة للوجود، والعوامل المانعة له مع مراتب النفس السابقة، أي النفس النباتيّة والنفس الحيوانيّة.

ب ـ إنّ مدركات النفس الناطقة تابعة لحركتها من أجل الحصول على المعاني من عوالم ما وراء المادّة، وبالنظر إلى اتّساع تلك العوالم فإنّ هذه المدركات تتّصف بالتنوّع والاختلاف الكبيريْن.

ت ـ يتمّ إدراك الخلود ـ الذي يُعتبر ميزة الأمور المجرّدة ـ في مرتبة النفس الناطقة.

ث ـ بإمكان النفس الناطقة التي تمتلك الفاعليّة في المدركات والتخيّلات، عدم اتّباع البرنامج المذكور والمُحدّد بشكل إجباريّ.

ج ـ ماهيّة حركة النفس الناطقة للهروب من العوامل المانعة للوجود، والوصول إلى المصادر المانحة له، تكون مرهونة بالحركة العلميّة.

على هذا، فإنّ الاختلاف الأساسيّ بين الإنسان من جهة، وبقيّة الموجودات المادّية الأخرى القابلة للفناء من جهة ثانية، من حيث الحفاظ على وجوده وتوسيع دائرته، يكمن في أنّ الحركة المانحة للوجود لدى جميع الموجودات في العالم الطبيعيّ تسير وفق برنامج ومخطّط موضوعيْن مسبقاً بكلّ حدودهما وشروطهما وبشكل إجباريّ، بينما يبحث الإنسان عن الوجود المتعالي والسرمديّ باختياره ووعيه. بمعنى إنّه على الرّغم من شيوع مسألة البحث عن البقاء بين جميع الموجودات الطبيعيّة من حيث إنّها موجودة، إلّا أنّ الطلب المتعالي والرغبة في الوجود المتعالي والسرمديّ، هما من مميزات الإنسان وحده.

وحيث إنّ الإنسان يدرك طبيعته المادّية القابلة للفناء فهو يرغب في البقاء، شأنه في ذلك شأن أيّ موجود طبيعيّ مادّيّ آخر. ولكن، بحسب ما يحمله من إدراك حول الأمور المجرّدة والوجودات المتعالية، فإنّه يصرّ على طلب التعالي. وبناءً على ذلك، تظهر حركته الاستعلائيّة من خلال النفس الناطقة، وأمّا مقدار شدّة تلك الحركة (الاستعلائيّة) وتنوّعها فمرهون بمدركات النفس الناطقة.

لهذا السبب نلاحظ **أوّلاً** أنّ رغبات أيّ فرد أو فعاليّاته أو مخاوفه ـ وخاصة أُمنياته ـ تقوم بإزاحة الستار عن فهمه ومدركاته، ويمكن أن يكون ذلك مقدّمة للإنسان للتنبّؤ بمستقبله .**ثانياً**، إنّ مسألة

التربية والتعليم يصبحان ضرورةً أكثر من أجل أن تحصل النفس الناطقة على مدركات أوسع وأنسب. ولا ريب في أنّ عدم تعيّن حركة النفس الناطقة وميزتها في الحدوث الطبيعي والحاسم من دون أيّ إلزام أو إجبار، وكذلك من دون برنامج مسبق لها، خلافاً للمراتب السابقة، هو أكبر شاهد على ضرورة التربية والتعليم. بعبارة أخرى: إنّ المرتبة الوجوديّة المتميّزة الخاصّة بالإنسان وخصائص نفسه الناطقة هي التي تجعل عمليّة التربية والتعليم أمراً ضروريّاً، وكذلك تجعل العمليّة المذكورة شرطاً أساسيّاً لا مفرّ منه للتعرّف على المصادر المانحة للوجود والعوامل المانعة له، واكتشاف السُبُل الكفيلة بتوسيع رقعة الوجود.

في الحقيقة، إنّ مسألة توسيع نطاق الوجود المتعالي والسرمديّ تمثّل مطلباً أصيلاً من مطالب ذواتنا الإنسانيّة، وهو أمر تعلّمناه وأدركناه بأنفسنا. فكلّ واحد منّا يشعر في داخله ومن خلال إدراكه الشهوديّ بخوفه وهروبه من العدم والعوامل المانعة للوجود، ويحسّ برغبته الشديدة نحو الوجود والمصادر المانحة له. ولا شكّ في أنّ راحة كلّ منّا وطمأنينته ولذّته مرتبطة بمدى استغلاله واستثماره للمصادر الواهبة للوجود، وتوسيع دائرة وجوده وبقائه. وكلّ منّا يشعر في أعماقه برغبة ملحّة للحصول على الخلود والراحة الأبديّة الكاملة، ويبذل جهوده لاكتشاف الطرق التي تضمن له ذلك، ولا يفتأ يفكّر في إيجاد سبيل لتوسيع وجوده.

على هذا الأساس نقول إنّ الخشية من العدم والهروب من العوامل التي تحول بين الإنسان وبين الوجود، إضافة إلى حبّه للوجود وسعيه من أجل الوصول إلى المصادر التي تمنحه ذلك الوجود، إنّما هي ميزة ذاتيّة موجودة داخل كلّ واحد منّا حيث شعرنا بها وأدركناها من خلال الشهود. لكنّ هذه الحاجة تظهر بأشكال

متنوّعة وصور مختلفة، وكذلك العوامل الكفيلة بتلبية تلك الحاجة، هي كثيرة ومتشعّبة. ولذلك فقد تعدّدت الأساليب والأنماط التي تحتاج إلى تجويز وتعليم لغرض معرفتها والاستفادة منها.

وتنقسم جميع الأساليب والأنماط المطروحة التي تضمن للإنسان حصوله على الراحة الأبديّة ـ مع وجود الاختلافات بينها ـ إلى نظامين: النظام الخاص بالحصول على المصادر الواهبة للوجود، والنظام المتعلّق بتجنّب العوامل المانعة للوجود. وبحسب طبيعة المعرفة المتوفّرة بشأن المصادر الواهبة للوجود وتلك المانعة له، فقد ظهر العديد من الأنماط والنماذج التي تتضمّن مبادئ مختلفة وأساليب متنوّعة. وعلى الرغم من أنّ هذا التنوّع في الأنماط والتعدّد في النماذج والأساليب الخاصة بالوصول إلى الراحة الأبديّة ناجم عن تعدّد وتنوّع كلّ من المصادر الواهبة للوجود والمانعة له، إلّا أنّها تعود، في الوقت نفسه، إلى المظاهر المتعدّدة لحاجاتنا الفطريّة ومطالبنا الطبيعيّة للوجود.

في هذا الإطار، تُعتبر المدنيّة والعلوم والفنون والتقنيّات وغيرها من أهمّ النماذج التي عرفها الإنسان للوصول إلى المصادر الواهبة للوجود، والهروب من العوامل المانعة له. فهو يحاول الحصول على العيش الرغيد والراحة الأبديّة عبر تسخير أسباب العلم، وتوظيف التقنيّات واستثمار الحياة الاجتماعيّة، والاعتماد على الحضارة والمدنيّة، إلّا أنّ تلك النماذج بحدّ ذاتها تبقى رهينة المعرفة التي حصل عليها في الوقت الحاضر من خلال المصادر الواهبة للوجود، ومن العوامل التي تحول بينه وبين الوجود، فضلاً عن الطرق والأساليب الخاصة بتوسيع دائرة الوجود الخالد والأبديّ. ولا شكّ في أنّ كلّ واحد منّا بحاجة إلى التربية والتعليم للوصول إلى مثل تلك المعرفة وذلك لتنوّع سُبُل الهروب من الفناء التي ما

زلنا نجهل الكثير منها، والتقدّم نحو الوجود، على الرغم من كون الخوف من الفناء واللّجوء إلى الوجود يدخلان ضمن مدركاتنا الشهوديّة. وتندرج سلسلة معارفنا حول المصادر الواهبة للوجود والعوامل المانعة له، إضافة إلى سُبُل توسيع نطاق الوجود الخالد، تندرج ضمن منظومة من العلوم والتقنيّات التي تنتقل من جيل إلى آخر.

ويبقى الهدف الرئيسيّ من ظهور العلم والتقنيات هو اكتشاف الموارد الطبيعيّة واستغلال طاقات الطبيعة، والسيطرة عليها وتحويلها، وإعادة خزن مصادرها، وإعادة استغلالها وتحويلها واستهلاكها بالشكل الذي يضمن حصول الإنسان على العيش الرغيد والحياة الهانئة. ويُعدّ تشكيل المجتمع ونشوؤه وقيام الحياة المدنيّة كذلك سبباً للتواصل من أجل بلوغ الراحة المنشودة والطمأنينة الدائمة.

1 ـ جوهر العمليّة التربويّة

بالنظر إلى حياته المؤقّتة، يحاول الإنسان استغلال عمليّة التكاثر والتناسل بهدف توسيع دائرة حياته واستمرارها، من خلال الفرد أو الأفراد الآخرين الذين يشبهونه، أو قد يكونون أفضل منه. فالرغبة في امتلاك الأبناء، وغريزة استمرار الحياة في إطار هذه الحياة الأسريّة، هما مسألة عامّة وذاتيّة عند أفراد البشر حيث تتبلور داخل كلّ واحد منهم بشكل شهوديّ، فيسعى إلى تحقيق هذه الرغبة ويبذل كلّ ما في وسعه من أجلها. ولا تقتصر عمليّة التكاثر على الاتّصال الجنسيّ بين أفراد الجنس البشريّ بل تشمل كذلك العمليّة التربويّة للأجيال، ولهذا يتمّ تشكيل الأسرة وإيجاد المجتمعات من أجل التكاثر واستمرار الحياة الإنسانيّة.

وبإمكان المجتمع أن يكون مفيداً من خلال التعامل للحفاظ على حياة أفراده، وضمان استمراريّة حياتهم وبقائها عبر الأجيال القادمة. فالمجتمع الذي يتألّف من عدد من الأُسَر يعمل على طرح أنظمة خاصّة لإيجاد الأجيال الجديدة والمحافظة عليها، ووضع الآليّات المتعلّقة بالأنظمة التي تصون كلّ تلك الإنجازات، وبالتالي فإنّ المجتمع سواء على المقياس الجزئي (ونعني بذلك الأسرة) أم على المقياس الكلّي، يسعى عبر إقامة نظام التربية والتعليم إلى إنتاج أفراد شبيهين بوالديهم أو ربما أحسن منهما، مانحاً بذلك إيّاهم الخلود.

ومن هنا تتّضح لنا أهميّة عمليّة التربية والتعليم وضرورتها وذلك من خلال أمريْن اثنين، هما:

أ ـ ضرورة التربية والتعليم لجهة الكشف عن المصادر التي تمنحنا الوجود، واستخدام الأساليب الخاصة المؤدّية إلى تلك المصادر، إضافة إلى تحديد العوامل المانعة للوجود، واتّباع الطرق والحلول الكفيلة بتجنّبها، إلى جانب معرفة واستغلال الأنماط والتقنيّات التي تعمل على توسيع دائرة الوجود لحياتنا الإنسانيّة.

ب ـ ضرورة عمليّة التربية والتعليم وأهميّتها في إيجاد ونشر النماذج التي تضمن بقاء صور مستنسخة عن الأفراد داخل المجتمع، وإدامة حياتهم، وبالتالي جعل استمرار الحياة الإنسانيّة أمراً ممكناً.

وفي الواقع، إنّ العمليّة التربويّة تمثّل جزءاً من دورة الخلق، فهي التي توفّر أسباب وعوامل استمراريّة الحياة الإنسانيّة، وهذا الأمر بالذات ـ أي ضرورة التربية والتعليم من أجل الوصول إلى الوجود المتعالي والخالد ـ هو الذي يرفع من شأن العمليّة التربويّة

ومنزلتها إلى حدّ بناء المجتمع. ولا تُعتبر هذه العمليّة مجرّد واحدة من العمليّات الحياتيّة الاجتماعيّة وحسب، بل إنّ النظام التربويّ يُعدّ واحداً من عدّة مؤسّسات اجتماعيّة، وهو يوازي في أهميّته المؤسّسات السياسيّة والاقتصاديّة والحقوقيّة وغيرها. فالعمليّة التربويّة تمثّل أساس تشكيل الأسرة وأحد مبادئ تأسيس المجتمع؛ من هنا فهي تلعب دوراً مهمّاً ومؤثّراً للغاية على سائر المؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى، إضافة إلى دوره الحاسم في الجوانب المختلفة والعمليّات المتعدّدة من الحياة الاجتماعيّة.

ولئن حظيت التربية بأهميّة كبيرة باعتبارها الرسالة الأساسيّة للأنبياء والمسؤوليّة الرئيسيّة للأديان[1]، فذاك يتطلّب بعض المستلزمات وتترتّب عليه بعض النتائج الخطيرة، وهو ما يجعل التربية تتبوّأ أعلى المراتب في الأنظمة الاجتماعيّة. وفي الحقيقة، هي تشكّل محور الانضباط الاجتماعي وفلسفة الأحكام المدنيّة، وهذا يعني أنّها مقدَّمة على الإنضباط الاجتماعيّ ومبادئ التقنين ومحور البُنى والمؤسّسات الاجتماعيّة برمّتها. والعمليّة التربويّة هي التي تضمن بقاء المجتمع وتحافظ على سلامته، علماً بأنّ المحافظة على المجتمع هي بمثابة مقدّمة لتحقيق الهداية. وعلى هذا، فإنّ مكانة التربية تسمو على كونها مجرّد مؤسّسة اجتماعيّة، إنّها ليست مؤسّسة أو تيّاراً أو حدثاً اجتماعيّاً بل هي فلسفة تشكيل المجتمع ومحور جميع الأحداث والمُجريات الاجتماعيّة. وفي هذه الحالة، لا يمكن درج التربية تحت عنوان المؤسّسة السياسيّة أو الاقتصاديّة، لأنّها تلعب دوراً تتحكّم من خلاله بمصير تلك المؤسّسات، وتحدّد

---

(1) ﴿رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ سورة البقرة: الآية 129.

ملامحها. ولا شكّ في أنّ هذه المكانة الاجتماعيّة التي تحتلّها التربية وهذا التصوّر الرائع عن الدور الاجتماعي الذي تمارسه، يرفع من شأنها لتصبح المحور الأساسيّ لإنشاء وتوسّع المجتمعات، والهدف المصيريّ للنظم الاجتماعيّ، بطبيعة الحال، إنّ جذور كلّ ذلك تمتدّ في طبيعة الإنسان ورغبته في البقاء والاستمرار.

هذا ولا يمكن الحفاظ على الوجود الشخصيّ وتطويره إلّا من خلال بقاء النّوع الذي يتطلّب التكاثر وتشكيل الأسرة وتكوين المجتمع، لأنّ الهدف الرئيس من تأسيس المجتمع هو بقاء الجنس البشريّ، ولا يتسنّى ذلك إلّا في ظلّ عمليّة التربية. إذن، تحقيق التربية يحتلّ الأولويّة بالنسبة إلى النظم الاجتماعي. والغاية الرئيسيّة من تشكيل المؤسّسات المتعدّدة في المجتمع كالمؤسّسة السياسيّة والاقتصاديّة والقوانين والحقوق، بل وحتى العلوم والتقنيّات، هو تحقيق العمليّة التربويّة التي عليها المُعوّل في تحديد وجهة كلّ واحدة من تلك المؤسّسات.

بناءً على ذلك، يعرّف القرآن الكريم الهداية على أنّها قاعدة تشكيل المجتمع وإصلاحه. فمن جهة نراه يعزو هبوط الإنسان على الأرض والحياة الهادئة والسعيدة إلى مبدأ الهداية بقوله تعالى: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ۝٣٨﴾[1]، ومن جهة ثانية يربط بين مسألة فساد المجتمعات وصلاحها وبين مقدار الاهتمام بالمراكز التربويّة والنظام الإرشاديّ قائلاً: ﴿...وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا... ۝٤٠﴾[2]، ومن

(1) سورة البقرة: الآية 38.

(2) سورة الحجّ: الآية 40.

جهة ثالثة يعتبر أنّ القيمة النهائيّة لتشكيل *المدينة الفاضلة* (Virtuous City) تكمن في بلوغ الهداية وإقامة أُسس التوحيد. ومن هنا يتّضح لنا أنّ التربية ليست حقيقة اجتماعيّة بل هي أساس الأنظمة الاجتماعيّة بأسرها.

باختصار، واستناداً إلى الحكمة المتعالية التي تتمحور حول أصالة الوجود في جميع الموجودات بما فيها الإنسان، فإنّ جميع مساعي الإنسان وجهوده ضمن نظام الوجود الواحد تدخل في منظومة الحركة الاستعلائيّة من أجل تشديد الوجود؛ أي، بشكل عامّ تكون حركاته وجهوده منصبّة دائماً للهروب من العوامل المانعة للوجود، والحصول على المصادر المانحة للوجود، إضافة إلى التعالي على مراتب الوجود القابلة للفناء والوصول إلى مراتبه الخالدة. وعلى هذا، فإنّ تشكيل الأسرة، وإقامة دعائم المجتمع، وإيجاد الحياة المدنية، فضلاً عن تأسيس وتوسيع دائرة العلوم والفنون والتقنيّات، وبالتالي إنتاج المصنوعات، كلّ ذلك يصبّ في بوتقة الحصول على المصادر المانحة للوجود، وتجنّب عوامل الفناء للإنسان. وفي هذا الإطار تُعتبر التربية والتعليم كذلك محاولة في إطار الابتعاد قدر الإمكان عن العدم والفناء وتوسيع نطاق الوجود، حتى الوصول إلى الوجود الخالد الأبديّ. وبهذا تبرز أهميّتهما وضرورتهما من ضرورة ووجوب الوجود، بمعنى أنّ وجوب التربية بالنسبة إلينا ناتج من وجودنا الخاصّ. فلأنّنا موجودون ونمتلك وجوداً خاصّاً، فنحن بحاجة إلى التربية والتعليم، وذلك لأنّهما يلعبان دوراً فريداً ومتميّزاً في توسيع الذخائر العلميّة للإنسان في ما يتعلّق بالمصادر المانحة للوجود والعوامل المسالبة له. إضافة إلى ذلك، فإنّه يتمّ نقل تلك الذخائر التي تضمّ العلوم والمعارف إلى الأفراد الجُدد والأجيال القادمة ممّا يساعد على تكاثرنا وإنتاج أشباه لنا في هذا العالم، ومن هذا المنطلق تشكّل عمليّة التربية والتعليم مسألة ضروريّة للغاية.

وعلى الرغم من أنّ النزوع إلى توسيع دائرة الوجود والهروب

من العدم موجود لدى جميع أفراد البشر بشكل متساوٍ، وأنّ التربية والتعليم عمليّة فريدة لتعميق وتعزيز علومنا ومعارفنا بالنسبة إلى العوامل المانحة للوجود وتلك السالبة له، إلّا أنّه لا يوجد تعريف موحّد وثابت لها. وبما أنّ كلّاً منّا يتعاطى مع الوجود بنحوٍ مختلف، ونلحظ مظهراً من مظاهر الوجود بوصفه تامّاً بذاته، لذلك كلّه، فقد تعدّدت مطالبنا وتباينت. من هذه الزاوية نقدّم قائمة خاصّة بمصادر الوجود وموانعه، ليصبح ذلك في ما بعد أساس تعريفنا للتربية والتعليم.

والحقيقة، أنّنا بعد ولادتنا نصادف الكثير من الموجودات التي يمثّل كلّ واحد منها درجه معيّنة من المظاهر المختلفة للوجود، ثمّ نتوصّل بعدها إلى إدراك تلك المظاهر عبر مدركاتنا الانتزاعيّة، وسرعان ما نتوق إلى تلك المظاهر، وننشدها لنقوم بعدها بالبحث عن طرق لتوسيع وجودنا على أساس المظاهر، المذكورة.

ولهذا، يكون تعريف التربية والتعليم مصطبغاً بصبغة علم وجوديّة (أنطولوجيّة)، ما يضطرّنا إلى تحديد ماهيّتهما وطبيعتهما وفقاً لعلم الوجود الإسلامي. وكما أشرنا في الفصل السابق فإنّ جميع الموجودات في العالم ـ استناداً إلى النظرة الإسلاميّة ـ وكلّ ما موجود منها في السموات والأرض ما هي إلّا مظاهر لحقيقة واحدة تؤلّف ذات الحقيقة وكلّ الحقيقة، وما العالم وكلّ ما يشتمل عليه سوى رموز وآيات متنوّعة ومظاهر متعدّدة لتلك الحقيقة الواحدة، وهي جميعاً لا تعني شيئاً خارج الإطار المذكور. إذاً فكلّ ما موجود له ظاهر يُستَدلّ به على الباطن، وهذا الباطن هو عالم لا يرمز سوى إلى التوحيد.

وبصورة عامة، تندرج التعاريف تحت عنوان الغاية الخاصّة أو المبدأ الخاصّ؛ بمعنى أنّ تعريف ماهيّة أيّ شيء يستند إلى مبدأ وغاية

ذلك الشيء، بل ولا يمكن تعريف أيّة حادثة أو واقعة إلّا من خلال علل وأسباب حدوثها ووقوعها، أو عبر وصفها وشرحها وفقاً لغايتها ومنتهاها. أمّا التعريفات المطروحة حول التربية والتعليم فعادة ما تكون مستندة إلى مقاصد العمليّة التربويّة وأهدافها. وطبقاً للرؤية الإسلاميّة فإنّ تعريف التربية والتعليم يتّسم بخصوصيّة معيّنة تتمثّل في كون ذلك التعريف لا يخرج عن إطار الحقيقة الواحدة سواء أكان مستنداً إلى الغاية أم إلى المبدأ. فبداية التربية والتعليم هي حقيقة واحدة تنبجس منها جميع المخلوقات، وأمّا هدفها وشعارها فهو معرفة تلك الحقيقة الواحدة وبيان تفاصيلها. فهذه العمليّة تبدأ من التوحيد ﴿ٱلَّذِى عَلَّمَ بِٱلْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾[1] وتنتهي بقوله تعالى: ﴿...يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا... ۝٥٥﴾[2].

وعلى الرّغم من التصوّر الساذج الشائع، فإنّ دراسة النصوص الدينيّة تدلّ على أنّ التوحيد يعدّ بمثابة حقيقة عالم الوجود بأكمله، وحقيقة الدين برمّته، وليس مجرّد مبدأ من مبادئ الدين أو أحد أصوله. وما الدين الإسلاميّ سوى بيان التوحيد وتفصيله سواء بمفهومه العامّ المشتمل على جميع الأديان الإبراهيميّة، أم بمفهومه المصطلحيّ من حيث أنّه يضمّ مجموعة من التعاليم التي جاء بها آخر الأنبياء وخاتم المرسلين وخلفائه من بعده. ومن هنا، فإنّ التوحيد الذي يُعتبر، بحسب النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم، المبدأ والغاية لنشوء العالم وتشريع الدين، يمثّل كذلك بداية ونهاية التربية والتعليم.

وكما ذكرنا آنفاً فإنّ التوحيد الذي هو جوهر الحقيقة، وتشهد

---

(1) سورة العلق: الآيتان 4 و5.

(2) سورة النور: الآية 55.

له بذلك جميع الموجودات في عالم الوجود، بدأ يدخل دائرة الإثبات بالتدريج ـ بعدما كان في دائرة الثبوت ـ مع ظهور الإنسان كموجود حرّ ومخيّر ونزّاع إلى الشكّ والارتياب، وأصبح (أي التوحيد) يمتلك ماهيّتيْن اثنتيْن: الماهيّة الثبوتيّة والماهيّة الإثباتيّة.

وفي الوقت الذي لا توجد فيه أيّ علاقة بين التوحيد الثبوتي والإنسان، فإنّ التوحيد الإثباتي يستند بالأساس إلى فهم الإنسان وعمله، وبينما يتناول جزء من ذلك الفهم والعمل وصف وشرح التوحيد المتحقّق في العالم، فإنّ الجزء الآخر يتعلّق بتجويز أصول الدخول إلى التوحيد وأساليبه. وبإلقاء نظرة على التوحيد من خلال ماهيّته الوصفيّة والتجويزيّة، يمكن وصف عمليّة التربية والتعليم بأنّها تيّار من تيارات التوحيد الوصفيّ السائر باتجاه التوحيد التجويزيّ.

2 ـ توضيح جوهر التربية والتعليم على أساس مفهوم التقوى

جرت العادة عند تعريف ماهيّة التربية الإسلاميّة وتبيينها، على التركيز على مفهوم العبوديّة والاستناد إلى الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾[1]، ولكن، وكما أشرنا سابقاً، فقد استُخدِمَ مفهوم العبوديّة في القرآن الكريم ليشير إلى العبودية لغير الله أيضاً كعبوديّة الملائكة[2] أو الشيطان[3] وغير ذلك. بل وتعرّض القرآن الكريم إلى عبودية الله سبحانه بأشكال مختلفة أيضاً كالعبوديّة

---

(1) سورة الذاريات: الآية 56.

(2) ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴿٤٠﴾ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴿٤١﴾﴾ [سورة سبأ: الآيتان 40 و41].

(3) ﴿۞ أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ أَن لَّا تَعْبُدُوا۟ ٱلشَّيْطَٰنَ ۖ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾ [سورة يس: الآية 60].

التكوينيّة لجميع الموجودات(1) أو العبوديّة لله تعالى عن طريق عبادة غيره(2). أي، أنّ مفهوم العبوديّة لا يشير بشكل خاصّ إلى سلوك معيّن أو حالة محدّدة ومتميّزة للإنسان المؤمن.

ويتبيّن من إعلان جميع مَن في السموات والأرض العبوديّة لله تعالى والاعتراف بها، مع الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات والفروقات الواضحة بين تلك الموجودات، يتبيّن أنّ ذلك أنّ للعبودية صوراً مختلفة وأشكالاً متباينة. ولمّا كان الاختلاف والتنوّع القائم بين الموجودات نابعاً من اختلاف مراتبها الوجوديّة فإنّ تنوّع أشكال العبوديّة يُفَسَّر كذلك بأنّه نوع من الاختلاف في المراتب؛ وبالتالي يمكن اعتبار العبوديّة حقيقة متعدّدة المراتب أو حقيقة تشكيكيّة على الرغم من أنّها موجودة بالفعل في جميع الموجودات، لكنّها تبقى مختلفة بالنظر إلى كمالها الوجوديّ. وهذا يعني أنّ الموجودات، بدءاً من الأجسام المادّية وانتهاءً بالملائكة المقرّبين والأنبياء والصالحين، قد حصلت على درجات متباينة من العبوديّة لله سبحانه.

وأمّا نحن بني البشر فقد حصلنا على العبوديّة التكوينيّة بشكل ذاتيّ ولا إراديّ، حيث يحتلّ كلّ منّا منزلة خاصّة في عالم التكوين باعتباره عضواً من أعضاء هذا العالم المخلوق، فكلّ جزء من أجزاء وجودنا يُقرّ ويعترف بالعبوديّة لله تعالى(3). بل وإنّ الكثير من أفعالنا

---

(1) ﴿إِن كُلُّ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ إِلَّآ ءَاتِي ٱلرَّحْمَٰنِ عَبْدًا﴾ [سورة مريم: الآية 93]؛ و﴿وَلَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَنْ عِندَهُۥ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِۦ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ﴾ [سورة الأنبياء: الآية 19].

(2) ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ﴿٣﴾﴾ [سورة الزمر: الآية 3].

(3) أنظر: العلّامة محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج9، ص(71ـ72).

الإراديّة كالعمل والقول والمزاج والرأي، لا تخرج عن قدرة الحقّ حتى مع الأخذ بعين الاعتبار البحوث المتعلقة بالتوحيد الأفعالي. فكلّما سقط الإنسان وهوى في مرحلة من مراحل السلوك الشيطاني أو العصيان فإنّه لن يجد مفرّاً من الاستسلام لإرادة الله سبحانه، والإذعان تماماً لقدرته كما يفعل الشيطان نفسه، ليغدو بعد ذلك العبد التكوينيّ للحقّ تعالى[1]. إذاً، فما يهمّنا من العبوديّة لله ليس هو الجزء المتعلّق بالعبوديّة العامة والشاملة الجارية في جميع الموجودات، بل مرحلة مُعيّنة أو مظهراً خاصّاً من مظاهر العبوديّة؛ وهكذا، فلا يمكن اعتبار جميع مظاهر العبوديّة أو جميع مراتبها هدفاً للتربية الإسلاميّة لأنّ هذه الأخيرة تركّز على جانب معيّن من العبوديّة يكون مختلفاً ومتفاوتاً نظراً لخصائص الإنس ومميّزاته بالقياس مع الجنّ، ويكون مختلفاً ومتفاوتاً حتى عن عبودية كلّ منهما المُشار إليها بشكل متواز في الآية ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾[2]. ومن الواضح أنّ هذه المرتبة الخاصّة من العبوديّة تنعكس كذلك على مفهوم التقوى، حيث أشارت بعض آيات القرآن الكريم إلى أنّ العبوديّة هي تمهيد للدخول إلى التقوى، مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝٢١﴾[3]. إلّا أنّ التقوى بحدّ ذاتها، وكما قلنا في صفحة سابقة، تُعدّ أرضيّة للوصول إلى السعادة، أو كما يُعبّر عنها القرآن الكريم بـ (*الفلاح*) و(*الفوز*)[4]، وما ذلك الفلاح أو الفوز إلّا الراحة

(1) المصدر نفسه، ج17، ص (606 ـ 611).

(2) سورة الذاريات: الآية 56.

(3) سورة البقرة: الآية 21.

(4) أنظر: سورة الحشر: الآية 9؛ وسورة آل عمران: الآية 130؛ وسورة البقرة: الآية 189؛ وسورة النور: الآية 5؛ وسورة المائدة: الآية 100.

الأبدية واللّذة القصوى. ومن هنا نلاحظ أنّ بعض الآيات تشير إلى الابتعاد عن الآلام والأحزان والخوف والوصول إلى حياة الفردوس والفوز بالأجر العظيم، والحصول على رضا الحقّ ومحبّته، وإدراك الفرقان والمعرفة، ونيل المغفرة والعفو والشكر وبركات السماء والأرض، تشير إلى كلّ ذلك على أنّه من مكوّنات الفلاح والفوز وأشكالهما التفصيليّة[1].

وبشكل عامّ فإنّه من خلال إجراء مقارنة بين استخدامات القرآن الكريم لمفهوم التقوى ومفهوم العبوديّة يتبيّن لنا أنّ اهتمام القرآن ينصبّ على التركيز على مفهوم التقوى أكثر من المفاهيم الأخرى ـ بما فيها مفهوم العبوديّة ـ وخاصّة في البحوث التي تتناول الموضوعات التربويّة والأخلاقيّة، وذلك لأنّ استخدام مفهوم التقوى يقتصر فقط على أمور البشر وشؤونهم، لا سيّما المؤمنون منهم، في حين أنّ مفهوم العبوديّة قد يشمل جميع أفراد البشر بمن فيهم المؤمنون وغير المؤمنين. يُضاف إلى ذلك أنّه عادة ما تصاحب الدعوة إلى التقوى أو المفاهيم التي تؤلّف عناصر التقوى ومكوّناتها الدعوة إلى العبوديّة كذلك[2].

وتشير بعض الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿...أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣٢﴾﴾[3] إلى وجود علاقة وطيدة بين

---

(1) أنظر: سورة الزّمر: الآية 61؛ وسورة الأعراف: الآيتان 35 و96؛ وسورة الرّعد: الآية 35؛ وسورة يوسف: الآية 109؛ وسورة آل عمران: الآيات 76 و179 و198؛ وسورة يس: الآية 45؛ وسورة الأنعام: الآية 155؛ وسورة الأنفال: الآية 29؛ وسورة النساء: الآية 1؛ وسورة الطلاق: الآية 5.

(2) أنظر الآيات: سورة العنكبوت: الآيتان 16 و17؛ وسورة الزّمر: الآيات 11 و14 و160؛ وسورة نوح: الآية 13؛ وسورة الأعراف: الآيتان 65 و85؛ وسورة الرّعد: الآية 36؛ وسورة النساء: الآية 36.

(3) سورة المؤمنون: الآية 32.

العبادة والتقوى[1]، وهكذا فإنّ هذا التمازج والانصهار بين كلّ من عناصر التقوى وعناصر العبوديّة يحول دون تقدّم أحدهما على الآخر، وبالتالي لا يمكن بسهولة اعتبار أحدهما مقدّمة والآخر بمثابة نتيجة له. غير أنّه في الآيات التي جاء فيها ذِكر العبادة والتقوى جنباً إلى جنب، فإنّ العبادة تعني هنا الدّعاء والابتهال في حين يكون معنى التقوى هو العبادة العمليّة ـ كما يُصطلح عليه ـ وهو ما أورده صاحب «تفسير الميزان» *كذلك في ذيل تفسيره للآيتيْن (2) و(3) من* سورة نوح: ﴿قَالَ يَٰقَوْمِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُّبِينٌ ۝٢ أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣﴾. حيث *قال **العلّامة الطباطبائيّ** في تفسيره: «وفي قوله: ﴿وَٱتَّقُوهُ﴾ دعوتهم إلى اجتناب معاصيه من كبائر الإثم وصغائره وهي الشرك فما دونه، وفعل الأعمال الصالحة التي في تركها معصية»*[2].

ولا بدّ من الإشارة إلى أن مفهومي «*العبوديّة*» و«*العبادة*» يُعتبران من عناصر التقوى، كمفهوم كلمة ﴿مُخْلِصًا﴾ في الآيتين (11) و(14) من سورة الزّمر، وعبارة ﴿وَلَآ أُشْرِكَ بِهِۦٓ﴾ في الآية (36) من سورة الرّعد، و﴿وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ في الآية (36) من سورة النساء، و﴿وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥٓ﴾ في الآية (17) من سورة العنكبوت، و﴿...وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ۝٨٥﴾ في الآية (85) من سورة الأعراف. وقد تتضمّن كلمة (التقوى) أو الحالات المذكورة بشأنها تفصيلاً لمفهوم أمريّ للعبادة والعبوديّة، ولكن على الرغم من ذلك، فإنّ مصاحبة تلك الحالات للدعوة إلى العبادة والعبوديّة تدلّ على أنّ مفهوم العبوديّة بحاجة إلى تفصيل أكثر، فيما

---

(1) أنظر كذلك: سورة الأعراف: الآية 65؛ وسورة المؤمنون: الآية 23.

(2) العلّامة الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج20، ص (163).

تقلّ نسبة صراحته عن نسبة صراحة مفهوم التقوى، كما هو واضح.

هذا من ناحية، أمّا من الناحية الثانية، فإنّ مفهوم التقوى يقتصر على الله سبحانه في حين يمكن نسبة كلّ من العبادة والعبوديّة إلى غير الله كذلك[1]. ناهيك عن أنّ مفهوم العبادة ورد في القرآن الكريم مُضافاً إلى كلمة أخرى أو بعض الضمائر باستمرار، بينما لم يرد مفهوم التقوى إلّا مع بعض الكلمات مثل (لفظ الجلالة: **الله**) و(**ربّ**) و(**النار**) و(**اليوم**)[2]، وضمير الغائب المفرد المذكّر أو ضمير المتكلِّم المفرد (ـنِ)، وورد بمفرده في أغلب الأحيان[3]؛ وعلى هذا، نادراً ما نلاحظ اقتصار كلمة التقوى على مفهوم العبادة في القرآن الكريم بشكل صريح. فمن جهة يقتصر مفهوم التقوى على الإنسان والأفراد المؤمنين، ومن جهة أخرى يُنسَب المفهوم المذكور إلى الله سبحانه، أو كلّ ما يمثّل مظهراً من مظاهر قدرته من حيث أنّه يشير إلى مظهر من مظاهره، وهنا نرى أنّ مفهوم (التقوى) يفيد معنىً صريحاً.

وبصورة عامّة، يبدو أنّه من الأفضل اعتبار التقوى بمثابة الهدف الغائيّ للإنسان من بين المفاهيم الأخرى التي تشير إلى الغاية، كالعبادة (العبوديّة) والتقوى والحياة الطيّبة والفلاح. ومن الواضح أنّ بعض المفاهيم مثل الفلاح والفوز والحياة الطيبة تشير

(1) مثل الآيات: سورة النحل: الآية 73؛ وسورة مريم: الآية 49؛ وسورة الفرقان: الآية 55.

(2) غلب على (النار) و(يوم القيامة) كونهما من متعلّقات التقوى من حيث إنّهما مظهران ورمزان لقدرة الحقّ تعالى، ولا يتنافى مع اقتصار هذا المفهوم على الله سبحانه.

(3) مثل سورة الشعراء: الآيات 1 و14 و106 و161 و177؛ وسورة البقرة: الآية 179؛ وسورة الصافات: الآية 124.

إلى نتيجة حتميّة ورسالة مُعيّنة ممثّلة بالتقوى. فمفهوم *الحياة الطيبة* مرتبط بالإحياء الإلٰهيّ وإن كان هذا الإحياء حاصل كنتيجة للتقوى نفسها. وبعبارة أدقّ، إنّ غايتنا تشرف على أعمالنا لا الإحياء الإلٰهيّ، في حين أنّ الحياة الطيبة تشير إلى الثواب الإلٰهيّ، وما ثواب الله سبحانه إلّا فعله ـ كما هي الحال مع عقابه ـ وليس فعلنا نحن، وإن اعتبر الله تعالى فعله مشروطاً بفعلنا نحن. إذاً فالحياة الطيبة لا تمثّل غاية عملنا بل هي نتيجة ذلك العمل وحاصله. ويشير إلى هذا المعنى ما ورد في الآية (179) من سورة الأعراف وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ... ﴿١٧٩﴾﴾ وهي أنّ جهنّم لا تُعتبر الغاية من خلق الإنسان بل هي نتيجة وعاقبة ما يرتكبه بعض الأفراد، كما أنّ الحياة الطيبة تمثّل نتيجة عمل البعض الآخر منهم.

الآن، وبعدما تبيّن أنّ التقوى هي مفهوم أساسيّ في التربية والتعليم، لا بدّ لنا من فهم أن أصل كلمة التقوى هي (*الوقاية*) وتعني (ما يُوقى به الشيءُ من كلّ ما يضرّه). ومعنى التقوى هو حفظ النّفس ووقايتها من كلّ الأخطار والتهديدات التي تحيط بها. وتشير المحافظة إلى السعي المستمرّ المرتهن بثلاث مقدّمات على الأقلّ، هي:

- ***المقدّمة الأولى***، معرفة وتحديد العوامل التي تتهدّد النفس وكذلك الظروف الخطرة.
- ***المقدّمة الثانية***، معرفة العوامل والأساليب التي يُمكن بواسطتها ردع الخطر وتفاديه.
- ***المقدّمة الثالثة***، التنبّه إلى ظروف الخطر وعدم تجاهلها أو الغفلة عنها.

وفي ضوء ذلك، فإنّ أساس التقوى يستند إلى المعرفة والانتباه والحذر، أمّا موضوع المعرفة والانتباه والحذر فهو الظرف الخطير أو الوضع الذي يتهدّد النفس. ولا شكّ في أنّ مسألة الانتباه لوضع خطير تختلف عن مسألة التعرّف على ذلك الوضع ممّا يتطلّب مواجهة كبيرة وعميقة من قِبلنا، لأنّ الاهتمام والانتباه لأيّ وضع خطير أو العوامل التي تهدّد النّفس، إضافة إلى الأُسس والعناصر والأساليب الكفيلة بمَنع التهديد وتجنّبه، هي أمور قد تستلزم بعد الوقوع جهوداً خاصّة لاستمرارية تلك المعرفة الأوّلية والتنبّه لها وتذكّرها. وتشتمل (التقوى) على الانتباه والحذر من الظروف التي تتهدّدنا، فضلاً عن معرفة الخطر نفسه.

3 ـ توضيح جوهر التربية والتعليم على أساس مفهوم الذِّكر

يُعتبر الجزء المتعلّق بتعريف وتعيين العوامل المولّدة للخطر في موضوع التربية والتعليم، وكذلك تحديد الأساليب الخاصّة بإزالة تلك العوامل وردعها، يُعتبر مجرّد مقدّمة للتربية الإسلاميّة. فالجزء الأعظم والأهمّ من هذه التربية يتناول مسألة الاهتمام بالظروف التي تتهدّد الإنسان وتذكّر بتلك الظروف. وهنا تتبيّن لنا أهميّة مفهوم الذكر والتذكّر بشكل رئيسيّ عند التحدّث عن جوهر وطبيعة التربية الإسلاميّة. لقد تعلّمنا من خلال التجارب أنّ المعلومات الخاصّة بمصيرنا الحتميّ، ونعني بذلك الموت والحياة الآخرة والثواب والعقاب وكلّ ما يتعلّق بها، هي معلومات غير كافية لإيجاد التقوى في داخلنا.

وتشير البحوث المتعلّقة ببعض الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ٱتَّقَوۡاْ إِذَا مَسَّهُمۡ طَٰٓئِفٞ مِّنَ ٱلشَّيۡطَٰنِ تَذَكَّرُواْ فَإِذَا هُم مُّبۡصِرُونَ ﴿٢٠١﴾﴾[1]، و﴿خُذُواْ مَآ ءَاتَيۡنَٰكُم بِقُوَّةٖ وَٱذۡكُرُواْ مَا فِيهِ

---

(1) سورة الأعراف: الآية 201.

﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[1]، و﴿...وَلَٰكِن ذِكْرَىٰ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ﴿٦٩﴾﴾[2]، تشير إلى أنّه غالباً ما اقترن ذكر التقوى بالتذكّر. ومن المحتمل أن تكون التقوى هي الدافع للتذكّر، كما أنّ هذا الأخير يمثّل الأساس لنشوء التقوى وتناميها. وربما منحنا هذا النوع من الآيات إمكانيّة الاعتقاد بنوع من الموازاة أو العلاقة الإيجابيّة العميقة بين التذكّر والتقوى، كما أنّنا من خلال نظرة عابرة إلى الآية (164) من سورة الأعراف التي تُفسّر وقوع العذاب على الذين ﴿نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦٓ﴾، وكانوا ﴿يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ﴾، بعبارة ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾، وكذلك من خلال نظرة إلى الآية (130) من سورة الأعراف التي تُبرّر نزول العذاب على آل فرعون بعبارة ﴿لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٣٦﴾﴾، نستدلّ على أنّ استخدام مفهومَيْ التقوى والتذكّر يتشابه في بعض الآيات القرآنيّة. ويتّضح لنا أيضاً من خلال المقارنة بين بعض آيات القرآن الكريم[3] أنّ كلاً من التقوى والتذكّر لهما متعلّقات متشابهة، ولذلك يمكننا القول بوجود التشابه بل والترادف بين هذيْن المفهوميْن.

في سياق متّصل، يشير عدد آخر من الآيات إلى ورود الذّكر كغاية لبعض الحوادث الطبيعيّة، كما هو الحال مع الآية (50) من سورة الفرقان ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُواْ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٥٠﴾﴾، حيث ورد مفهوم الذّكر في مقابل مفهوم الكُفور، وأمّا لام التعليل الداخلة على ﴿لِيَذَّكَّرُواْ﴾ فتوضّح أنّ المُراد من وقوع الحوادث الطبيعيّة اليوميّة إنّما هو لإثارة اهتمام الناس وجذب انتباههم. وعلّق **العلّامة الطباطبائي** على هذا بقوله: «تعليل للتصريف

(1) سورة البقرة: الآية 63.

(2) سورة الأنعام: الآية 69.

(3) مثل مقارنة سورة يوسف: الآيتان 3 و31، وسورة المؤمنون: الآيات 86 ـ 88، مع سورة الأعراف: الآية 57، وسورة النحل: الآية 17، والآيات 47 ـ 49.

أي وأقسم لقد صرّفنا الماء بتقسيمه بينهم ليتذكّروا فيشكروا فأبى وامتنع أكثر الناس إلّا كفران النعمة»[1].

إضافة إلى ذلك، فإنّ الهدف من وقوع الكثير من الحوادث الاجتماعيّة ونقلها وسردها هو الاهتمام بها وملاحظتها وتذكّرها. فحول حادثة (طوفان نوح (ع)) يقول القرآن الكريم: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَآءً لِّمَن كَانَ كُفِرَ ﴿١٤﴾ وَلَقَد تَّرَكْنَٰهَآ ءَايَةً فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾ فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِي وَنُذُرِ ﴿١٦﴾ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾[2]، ومعنى ذلك أنّ حادثة الطوفان التي تمثّل جزاءً وعقاباً للكافرين، تُعتبر في الوقت نفسه سبباً كذلك لاهتمام الآخرين بها بالاستناد إلى الاستخدام الأوّل لعبارة ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾﴾. وأمّا الهدف من سَرد تلك الحادثة في القرآن الكريم مع تكرار وورود عبارة ﴿فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٥﴾﴾ فهي لجذب انتباه الناس واستمرار تذكّرهم لتلك الحادثة، خاصّة إذا ما دقّقنا النظر في السورة نفسها فسنلاحظ تكرار الآية ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا ٱلْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ ﴿١٧﴾﴾ مع كلّ حادثة من الحوادث التي أشارت إليها تلك السورة المباركة وهو تنبيه لقوم «عاد» وقوم «ثمود» و«لوط ـ (ع)» و«آل فرعون» ليتذكّروا تلك الأحداث وليأخذوا منها الدروس والعِبَر، وإنّ نقل تلك الأحداث أو بيانها في القرآن الكريم

---

(1) مع أنّ العلّامة محمد حسين الطباطبائي أرجع الضمير (هُ) في (صَرَّفْنَاهُ) إلى (الماء) ـ *الميزان في تفسير القرآن*، ج15، ص «3» ـ وفي هذه الحالة يُحتَمَل أن يكون المراد بالتذكّر هو تذكّر نزول المطر، إلّا أنّ أيّ تفسير بما في ذلك (**تفسير الميزان**) لم يُشر إلى أنّ المقصود بالتذكّر في هذه الآية يعود إلى المطر أو نزوله فقط، فضلاً عن أنّه لا توجد أيّة ضرورة لاقتصار (لام التعليل) على نزول المطر. وبالتالي، فإنّ جميع الحوادث المذكورة في الآيات من (45) إلى (49) إنّما هي لإثارة اهتمام الناس بتلك الحوادث. بل لقد صُمّم تيّار الأحداث الطبيعيّة في العالم بشكل عامّ من أجل أن يتذكّر الإنسان ذلك.

(2) سورة القمر: الآيات 14 ـ 17.

ليس لكونها جزءاً من تاريخ ماض أو أحداث ولّت مع القرون الخالية، بل لأنّ نقلها وتلاوتها وبيان تفاصيلها تنشد هدفاً تربويّاً بحتاً. ولا شكّ في أنّ ملاحظة الحوادث التي جرت للسابقين من أبناء البشر والأُمم الماضية تعيننا اليوم على تحديد مسارنا في المستقبل وحياتنا التي نحياها، وتجنّب كلّ ما يمكنه أن يوصلنا إلى ما وصلت إليه تلك الشعوب الغابرة من مصير أسود. والجدير بالذكر أنّ الآية (26) من سورة الأعراف تُعرّف الذّكر بأنّه فلسفة نزول اللباس على البشر، وبمثابة غطاء وستّار للعيوب الظاهريّة، إضافة إلى كون *لباس التقوى* هو لباس وستر للعيوب الباطنيّة[1]. وقد أشارت الآية (57) من سورة الأنفال إلى أنّ الهدف الأساس من الانتقام ممّن ﴿يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ ﴿٥٦﴾﴾، وشنّ الحروب ضدّهم هو التذكّر والتنبّه، وأنّ معنى ذلك هو إبلاغ الذين يسمعون بما آلَ إليه مصير الذي نقضوا العهد ومَن والاهم وانضمّ إلى صفوفهم، إبلاغهم بأنّ الهدف الرئيسيّ والنتيجة المطلوبة هي شنّ الحرب وإعلان القتال ضدّ أولئك وإبادتهم.

وهنالك العديد من الآيات التي تسمّي القرآن الكريم بـ(الذِّكْر)[2]، فيما سُميَ النبيّ (ص) كذلك في الآية (10) من سورة الطلاق في قوله تعالى: ﴿...قَدْ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا ﴿١٠﴾﴾[3]. وتشير

---

(1) لمزيد من المعلومات حول تفسير عبارة (لباس التقوى)، أنظر: العلّامة الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج8، ص (96).

(2) مثل: سورة الأعراف: الآيات 63 و69؛ وسورة آل عمران: الآية 58؛ وسورة يوسف: الآية 104؛ وسورة الحجر: الآيتان 6 و9؛ وسورة النحل: الآية 44؛ وسورة الأنبياء: الآية 50؛ وسورة فصّلت: الآية 41؛ وسورة القلم: الآية 5.

(3) «فقد قيل: «الذكر» ها هنا وصف للنبي (ص) (وهذا قول ابن عباس، أخرجه عنه ابن مردويه)... كما أنّ الكلمة وصف لعيسى (ع) من حيث إنّه بُشّر به في =

الآيتان (21) و(22) من سورة الغاشية ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ۝٢١ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ۝٢٢﴾ إلى أنّ مهمّة النبيّ (ص) الرئيسيّة التي بُعِثَ لأجلها إنّما هي تنبيه العباد وتذكيرهم، وبيان أنّه إنّما أُرسِل لذلك دون غيره، خاصّة مع استخدام (إِنَّمَا). وتأتي تسمية القرآن الكريم (وهو النصّ الأصلي للتربية) والنبيّ (ص) - وهو المربّي الحقيقيّ في النظام التربويّ الإسلاميّ - بـ (الذِّكر) كدلالة على أنّ للتذكير والتحذير دوراً أساسيّاً وأهميّة بالغة في إنزال القرآن الكريم وإرسال النبيّ (ص) وهما أصل التربية الإسلاميّة كلّها.

وبطبيعة الحال، ليس المقصود من استخدام كلمة (الذِّكر) مجرّد تكرار هذه الكلمة، فالذِّكر عبارة عن الالتفات والتركيز الكامل على المنزلة الفريدة التي يحظى بها الإنسان، وتذكّر العناصر الرئيسيّة المؤثّرة الداخلة في تأليف تلك المنزلة وتكوينها. ولا ريب في أنّ توضيح هذا المعنى من كلمة الذِّكر وبيان أهميّتها يستلزم البحث والتقصّي في معرفة مفهوم هذه الكلمة في القرآن الكريم[1]. وعلى أيّ حال، لو اعتبرنا أنّ خلق الاهتمام وإثارة الانتباه من خلال التذكير يمثّل جزءاً مهمّاً ومتميّزاً في التربية، لتوجّب علينا أن نفهم طبيعة الموضوعات التي يريد القرآن الكريم الاهتمام بها وتذكّرها.

= الكتب المتقدّمة، فيكون قوله: (رسولاً) بدلاً منه». (*مفردات ألفاظ القرآن الكريم*، الراغب الأصفهاني، ص «179»).

(1) يشمل التفسير المفهوميّ إدراك معنى مفهوم ما عن طريق البحث في المفاهيم المرتبطة بذلك المفهوم في سياق نصّي مُعيّن أو لغة ما تكون شائعة، حيث يمكن الكشف عن الجوانب المهمّة والمميّزات الخاصة للمفهوم المذكور. ويُعتبر تحليل (كميسار) لمفهوم كلمة (*need* = *حاجة*)، وتفسير مفهوم (*character* = *شخصيّة* ...إلخ.) من قِبل (بيترز)، مثاليْن نموذجيّيْن لهذا النوع من التحليل أو التفسير المفهوميّ.

3 ـ 1 ـ موضوع التذكّر

عرفنا حتى الآن أنّ التقوى هي أساس عمليّة التربية والتعليم، وهي التقوى تستند إلى مبدأ حفظ النفس من الأخطار والهمزات. ولذلك فإنّ البحث المتعلّق بالعوامل التي تتهدّد التقوى، وكذلك سُبُل دفع تلك الأخطار والهمزات وكبحها يُعتبر بحثاً أساسيّاً ومهمّاً في موضوع التربية والتعليم. وعرفنا أيضاً أنّ التقوى هي رهن الانتباه والالتفات إلى العوامل والفرص التي تتهدّدها، إضافة إلى تشخيص تلك العوامل والفرص والكشف عنها. فالحذر من نسيان التهديدات الموجودة أو المحتملة والغفلة عنها يُعدّان شرطاً رئيسياً للمحافظة على النّفس؛ ومن هنا يتبيّن لنا أنّ التقوى مرتبطة بالتذكّر. لذلك فإنّ القسم الأعظم والغالب من موضوع التربية والتعليم ـ كما ورد في القرآن الكريم ـ يتعلّق بإيجاد المعرفة والتذكّر من أجل استمراريّة وديمومة الانتباه، والحذر من العوامل الخطيرة، والطرق الكفيلة بردع ذلك الخطر. وقد حان الوقت لنعرف الحالات التي يعتبرها القرآن الكريم ضروريّة للتذكّر وطبيعة التذكّر بشكل خاص. لا شكّ في أنّ هناك أشياء كثيرة يمكن الاهتمام بها وملاحظتها وتذكّرها، ولكن، يبقى السؤال هو: «أيّ شيء من بين تلك الأشياء يستحقّ الاهتمام والملاحظة ونستطيع من خلال تذكّره الوصول إلى التقوى وبالتالي إلى غاية الخلقة ـ ونقصد بذلك التوحيد؟»

ومن نافل القول إنّ ما يدعونا القرآن الكريم إلى الاهتمام به وتذكّره أكثر من غيره، هو:

☆ نِعَم الله سبحانه وآلائه كلّها التي أنعم بها على الموجودات جميعاً، وهو ما يشير إليه تعالى بقوله: ﴿فَٱذْكُرُوٓاْ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٦٩﴾﴾[1].

---

(1) سورة الأعراف: الآية 69.

★ بعض النِّعم والآلاء الخاصّة التي وهبها الله تعالى إلى الإنسان أو المؤمنين دون غيرهم من الموجودات، كخلافتهم للأقوام السابقة والأُمم الماضية، وذلك في قوله تعالى: ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصْطَةً﴾[1]، و﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴿٧٤﴾﴾[2].

★ تفضيل الإنسان على المخلوقات والموجودات في العالم بقوله سبحانه: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٤٧﴾﴾[3].

★ الكتاب والحكمة النازلة في الكُتب السماويّة في قوله عزّ وجلّ: ﴿...خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿٦٣﴾﴾[4]، و﴿...وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ يَعِظُكُمْ بِهِ... ﴿٢٣١﴾﴾[5].

★ تأليف القلوب وتعزيز العلاقات الاجتماعيّة الطيّبة مثل قوله تعالى: ﴿...وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا... ﴿١٠٣﴾﴾[6].

★ ميثاق الله سبحانه وعهده في تطبيق وتنفيذ أوامره ونواهيه

---

(1) سورة الأعراف: الآية 69.

(2) المصدر نفسه الآية 74.

(3) سورة البقرة: الآيتان 47 و122.

(4) سورة البقرة: الآية 63.

(5) سورة البقرة: الآية 231.

(6) سورة آل عمران: الآية 103.

والعمل بأحكام الشريعة: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَمِيثَٰقَهُ ٱلَّذِي وَاثَقَكُم بِهِۦٓ إِذۡ قُلۡتُمۡ سَمِعۡنَا وَأَطَعۡنَاۖ﴾[1].

☆ تكثير المؤمنين وزيادة عددهم: ﴿...وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ كُنتُمۡ قَلِيلٗا فَكَثَّرَكُمۡۖ... ﴿٨٦﴾﴾[2].

☆ انتصار المؤمنين على الكفّار وغَلَبتهم على المشركين: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَآءَتۡكُمۡ جُنُودٞ فَأَرۡسَلۡنَا عَلَيۡهِمۡ رِيحٗا وَجُنُودٗا لَّمۡ تَرَوۡهَاۚ... ﴿٩﴾﴾[3]، و﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ أَنجَىٰكُم مِّنۡ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ يَسُومُونَكُمۡ سُوٓءَ ٱلۡعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبۡنَآءَكُمۡ وَيَسۡتَحۡيُونَ نِسَآءَكُمۡۚ وَفِي ذَٰلِكُم بَلَآءٞ مِّن رَّبِّكُمۡ عَظِيمٞ ﴿٦﴾﴾، و﴿وَٱذۡكُرُوٓاْ إِذۡ أَنتُمۡ قَلِيلٞ مُّسۡتَضۡعَفُونَ فِي ٱلۡأَرۡضِ تَخَافُونَ أَن يَتَخَطَّفَكُمُ ٱلنَّاسُ فَـَٔاوَىٰكُمۡ وَأَيَّدَكُم بِنَصۡرِهِۦ وَرَزَقَكُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴿٢٦﴾﴾[4].

☆ الحصول بيسر وسهولة على التعاليم الدينيّة والنِّعم العظيمة المتمثّلة بإرسال الرُّسل وبعث الأنبياء وإنزال الكتب: ﴿وَإِذۡ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوۡمِهِۦ يَٰقَوۡمِ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَةَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ جَعَلَ فِيكُمۡ أَنۢبِيَآءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكٗا وَءَاتَىٰكُم مَّا لَمۡ يُؤۡتِ أَحَدٗا مِّنَ ٱلۡعَٰلَمِينَ ﴿٢٠﴾﴾[5].

هذه كلّها نِعَم وآلاء اجتماعيّة يؤدّي ذكرها جميعها وعدم نسيانها إلى الوصول إلى التقوى، وبالتالي نيل الفلاح والحصول على النجاح الأكيد.

---

(1) سورة المائدة: الآية 7.

(2) سورة الأعراف: الآية 86.

(3) سورة الأحزاب: الآية 9.

(4) سورة الأنفال: الآية 26.

(5) سورة المائدة: الآية 20.

وهناك آيات قرآنيّة أخرى تعتبر من النِّقَم الاجتماعيّة كالتذكير بما مرّ ببني إسرائيل ﴿يَٰبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتِيَ ٱلَّتِيٓ أَنۡعَمۡتُ عَلَيۡكُمۡ وَأَنِّي فَضَّلۡتُكُمۡ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ۝٤٧﴾[1] ضمن إطار الذّكر والتذكير أيضاً، حيث يرتبط الانتباه إلى تلك النِّقَم والتأمّل فيها، من دون شكّ، بالتقوى والابتعاد عن العصيان والتمرّد، فيما يستند ذلك الارتباط على التنبّؤ بالخطر في الظروف المشابهة، لأنّه في حال ارتكب المخاطبون في تلك الآيات الأفعال نفسها وعصوا فقد يكون مصيرهم مشابهاً لمصير من سبقهم. وعلى هذا فإنّ الضرورة العقليّة تستوجب تجنّب إيجاد الظروف ذاتها التي مرّ بها الماضون لتفادي الوقوع في النِّقَم والبلايا المشابهة التي حلّت بهم، في حين يدفعنا تذكّر النِّعَم والآلاء الاجتماعيّة إلى الشكر، وربما كان تذكّر من هذا النوع من الآيات القرآنيّة يفيد معنى الشكر نفسه. إلّا أنّ أهمّ نوع من أنواع التذكّر هو تذكّر المحن الإلٰهيّة، والانتباه إليها من حيث ارتباط هذه النِّعَم بفيض الحقّ سبحانه، ومع تذكّرنا حاجة الأقدمين وخصاصتهم سنتذكّر أيضاً حاجتنا نحن وفقرنا الذاتي. ولا شكّ في أنّ أيّ نوع من أنواع التذكّر والانتباه إلى فقرنا الذاتي يتطلّب بشكل مباشر جهوداً حثيثة بغية الحفاظ على بقائنا متّصلين بالمصدر الفيّاض الغنيّ بالذات. ولأجل استمرار حصولنا على الفيض الإلٰهيّ لا بدّ أوّلاً من أن نلحظ فقرنا ونقيّم حاجتنا، وبذلك نستطيع تحفيز عوامل التقوى في داخلنا لنتجنّب بها كلّ الآثام، ونبتعد بواسطتها عن المعاصي، ولننتهي إلى التوكّل على الحقّ سبحانه والرجاء والاستعانة به.

وبالإضافة إلى اشتمال موضوع الذِّكر على النِّعَم والآلاء

---

(1) سورة البقرة: الآية 47. أنظر كذلك الآية 93.

الطبيعيّة[1] والاجتماعيّة[2] والحوادث الطبيعيّة التي تمثّل بمجموعها آيات الحقّ التكوينيّة[3]، فإنّ خلقة الإنسان نفسها[4]، والكتب السماويّة التي تتضمّن الآيات التشريعيّة لله سبحانه[5]، هي الأخرى تندرج ضمن موضوع الذّكر كذلك. لكنّ ذكر الآيات التشريعيّة يختلف عن تلاوتها بالطّبع لورود مفهوم الذّكر في مقابل مفهوم التلاوة في الآية (34) من سورة (الأحزاب): ﴿وَٱذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِى بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ وَٱلْحِكْمَةِ... ﴿٣٤﴾﴾، ما يدلّ على أنّ الاهتمام بالقرآن الكريم والتأمّل في آياته ليس مرادفاً لتلاوته، إضافة إلى أنّ النطاق الواسع لاستخدام مفهوم الذّكر في القرآن الكريم يشير أساساً إلى أنّ معنى الذّكر لا ينحصر في إطار الاستماع لعبارات معيّنة، أو تكرار عدد من الآيات وحسب، بل إنّ تكرار تلك الآيات ذات العبارات الخاصّة يمثّل في الواقع أحد موارد استخدام مفهوم الذّكر الذي كان شائعاً وسائداً على لسان المجتمع الإسلامي آنذاك، وليس لسان القرآن الكريم نفسه.

ومن متعلّقات مفهوم الذّكر الأخرى هو يوم القيامة والأهوال وأشكال العذاب في ذلك اليوم[6]، فضلاً عن أنّ تذكّر الأفعال

---

(1) ﴿...وَٱذْكُرُوٓا۟ إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَآءَ مِنۢ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِى ٱلْخَلْقِ بَصْۜطَةً فَٱذْكُرُوٓا۟ ءَالَآءَ ٱللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (سورة الأعراف: الآية 69).

(2) أنظر: سورة الأحزاب: الآية 33؛ وسورة فاطر: الآية 35؛ وسورة الأنفال: الآية 57؛ وسورة المائدة: الآية 11؛ وسورة الأعراف: الآية 74.

(3) أنظر: سورة ق: الآية 6؛ وسورة الأعراف: الآية 185؛ وسورة الغاشية: الآية 17؛ وسورة الفرقان: الآية 62.

(4) ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ ٱلْإِنسَٰنُ أَنَّا خَلَقْنَٰهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْـًٔا﴾ [سورة مريم ـ، الآية 67].

(5) أنظر: سورة ق: الآية 45، وسورة الكهف: الآية 57، وسورة الأنبياء: الآية 5، وسورة القصص: 43.

(6) أنظر: سورة المزّمل: الآيات 17 ـ 19؛ وسورة المدّثر: الآية 54؛ وسورة طه: الآية 113.

والعصيان والتمرّد أو الأعمال الصالحة والسيّئة في يوم القيامة يُعتبر من متعلّقات الذّكر أيضاً[1]، وهو خارج موضوع بحثنا هذا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ متعلّقات الذّكر تتعدّد وتتنوّع إلّا أنّ الحالات التي يتعلّق فيها الذّكر بالله سبحانه بشكل اسم خاصّ أو ضمير أو حتى عبارة (إسم اللهِ) تفوق أعدادها على الحالات الأخرى. ومن خلال مراجعة سريعة نلاحظ ورود كلمة الذّكر مع اسم الله تعالى أو ضمير لفظ الجلالة (60) مرّة في القرآن الكريم، بالإضافة إلى أنّ الحالات الأخرى التي وردت فيها كلمة الذّكر تشير ضمناً إلى تعلّق تلك الكلمة بالله تعالى كذلك. وبعبارة أخرى، ليس ما يتعلّق بالذّكر يكون مستقلّاً وخارجاً عن نسبته للحقّ تعالى، بل إنّ كلّ الظواهر التكوينيّة والاجتماعيّة والأحداث الماضية والمستقبليّة، لا تكون جديرة بالاهتمام أو الملاحظة إلّا من خلال استنادها إلى الله سبحانه ونسبتها إليه.

وبغضّ النظر عن المفاهيم التي يتعلّق بها الذّكر بصورة مباشرة، فإنّ هناك مفاهيم أخرى هي متعلّقات لمترادفات الذّكر تنضوي تحت لواء متعلّقات الذّكر كذلك[2].

وأمّا موضوع التذكّر في القرآن الكريم، الذي يشمل الظواهر الطبيعيّة أو الأحداث الاجتماعيّة، فلا يقتصر على مسألة ارتباطه بالله سبحانه وتعالى بل هو التذكّر من وجهة النظر الإنسانيّة فقط. بعبارة

---

(1) أنظر: سورة النازعات: الآية 35.

(2) المفاهيم المترادفة لمفهوم ما عبارة عن كلمات يُمكن الاستعاضة بها عن مفهوم ما في الجُمَل من حيث التشابه، وكذلك الحال مع المفاهيم المتضادّة لمفهوم ما فهي تشمل الكلمات التي لا يمكن استخدامها مكان مفهوم مُعيّن في الجُمَل. (أنظر: E.C. Short, ibid, pp.30-31).

أخرى، هنالك الكثير من الظواهر والأحداث التي لا حصر لها تقع في العالم، إلّا أنّ ما يدخل منها ضمن نطاق التذكّر ليس سوى الأحداث التي تقع بمرأى ومسمع جميع الناس، وبأقلّ قدر من الأحاسيس. فالقرآن الكريم لا يُذكّر سوى بالظواهر المشار إليها التي يدركها معظم الناس، ولم نجد أبداً أنّ هذا التذكير شمل الأبعاد المستتِرة لتلك الظواهر التي قد يكتشفها العلماء على مرّ السنين الطوال أو قد لا يكتشفونها[1].

وفي ذلك يقول **العلّامة الطباطبائي** رحمه الله في تفسيره: «فالآية الكريمة تذكر من آية القمر أحواله الطارئة له بالنسبة إلى الأرض وأهلها دون حاله في نفسه، ودون حاله بالنسبة إلى الشمس»[2]

كما هو معلوم، بالطّبع، فإنّ الباب ليس موصداً للوصول إلى العلوم الأعمق والأعظم، وهو ما توصّل إليه على سبيل المثال **صدر الدين الشيرازي** بالتفصيل وبيّنه في ذيل الآية المذكورة[3]. إلّا أنّ ما هو مطروح في ظاهر الآيات القرآنيّة حوادث مكرّرة وتجارب عامّة عن الطبيعة، كنزول المطر، وتعاقب الليل والنهار، وحركة السّفن والتكاثر في النبات والإنسان، واشتعال النار وغير ذلك. وفي النهاية

---

(1) تأمّل سورة الفرقان: الآية 62؛ وسورة يس: الآيتان 39 و40

(2) محمد حسين الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، ج17، ص (141).

(3) «فالشمس والقمر دالّتان على رحمن الدنيا ورحيم الآخرة، فآية النهار مثال لوجود الحقّ في العقبى، وآية الليل مثال لوجوده في الأولى. وبوجه آخرهما مثالان لوجود الحقّ والخلق، فإنّ أحدهم فيّاض النور على ذات الآخر ولهذا يختفي عند سطوح نوره الأقهر وجلاله الأظهر ويظهر عند غيبة عدن الحواس وانبساط ظلمة الليل على أعين الناس، قوله: ﴿وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾ من تعجيل قوله ﴿أَن يَسۡبِقُونَاۚ سَآءَ مَا يَحۡكُمُونَ ۝٤﴾». (صدر المتألّهين، *تفسير القرآن الكريم*، الجزء الخامس، ص (137 ـ 138).

يقول عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾[1].

أو بعبارة أخرى، فإنّ ملاحظة المكانة الإنسانيّة الخاصّة وأخذها بعين الاعتبار لا يرتبط بدقّة أسرار عالم الطبيعة ورموزها، بل إنّ مجرّد الملاحظة المباشرة والتجارب البسيطة حول بعض الحوادث الطبيعيّة يمكنها أن تكون أساساً للاهتمام بتلك المكانة الخاصة والمنزلة الرفيعة، أو أن تؤدي على الأقلّ إلى إيجاد بعض من عناصرها. ولا تتطلّب ملاحظة المكانة الخاصّة للإنسان ذكاءً متميزاً أو علماً خاصّاً، بل يكفي أن يكون إدراك حاجة الموجودات الذاتيّة في هذا العالم لمصدر الغنى المطلَق، وفقدانها لكلّ شيء ما عدا الفقر المطلق، يكفي أن يكون ذلك سبباً لتحقّق التقوى.

2 ـ 2 ـ شبكة المفاهيم الخاصة بالذِّكر

غنيّ عن القول إنّ من شأن مجموعة من المفاهيم التي تربطها علاقة سلبيّة أو إيجابيّة بمفهوم آخر خاصّ ـ كمفهوم الذِّكر الذي نتحدّث عنه ههنا ـ وفي الوقت نفسه ارتباط (مجموعة المفاهيم تلك) مع بعضها البعض بعلاقات مختلفة، من شأن ذلك أن يشكّل شبكة من المفاهيم. وتتكوّن هذه الشبكة وفقاً لمقدار انسجام المفاهيم مع المفهوم المحوريّ ذي الصلة ونوع العلاقة التي تربطها به، وكذلك نوع العلاقة التي تربط بعضها بالبعض الآخر. ولدينا هنا على الأقلّ مجموعتان من المفاهيم، تضمّ **المجموعة الأولى** المفاهيم *المنسجمة* التي تربطها علاقة إيجابيّة بمفهوم الذّكر أو تلك التي تكون مرادفة له. أمّا **المجموعة الثانية** فتؤلّف المفاهيم غير *المنسجمة* التي إمّا أن تكون مخالفة لمفهوم الذّكر أو تربطها به علاقة سلبيّة. وأهمّ مفهوم

(1) سورة الواقعة: الآية 62.

في المجموعة الأولى من المفاهيم هو (الشُّكر)، بينما يمثّل (النِّسيان) أحد أهمّ مفاهيم المجموعة الثانية. ويرادف مفهوم الشكر مفهومَ الذّكر في حين يُعتبر النسيان مفهوماً مخالفاً للذّكر.

وفي تفسيره لسورة يس أكّد **صدر الدين الشيرازي** على أنّ مفهوم الشّكر يرادف مفهوم الذّكر لأنّه مرهون بمعرفة المُنعِم أو الواهب للنّعمة والآلاء، فقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٥٢﴾﴾ معناه الأصليّ عند العارف بأسلوب الدّين والمتضلّع بلسان القرآن المبين لعلّكم تعلمون علماً ناشئاً من حال، وناشئاً من عمل مشروط بعلم مقدّم، إذ لا بدّ أوّلاً في الشكر من معرفة النّعمة أنّها من المُنعِم...»[1].

هذا، وتشير المقارنة بين تعبير ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾﴾ الواردة في الآية (57) من سورة الأعراف، وبين تعبير ﴿لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ ﴿٥٨﴾﴾ في الآية التي تليها، تشير إلى أنّ شكر الله تعالى الرّازق مرهون بملاحظة حاجة الإنسان المستمرة لنِعَمه ورزقه سبحانه، فيما يتوقّف ذكر الله عزّ وجلّ الواهب للحياة على حاجة الإنسان المستمرّة للحياة التي يهبها الله تعالى ويمنحها له.

وقد ورد مفهوم الشّكر في العديد من آيات القرآن الكريم بمعنى طاعة أوامر الله سبحانه، واتّباع ما يقوله والنّهي عمّا ينهى عنه وذلك كلّه في مقابل الكفر[2]، كما تشير إلى ذلك أيضاً الآية (50) من سورة الفرقان وهو قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَٰهُ بَيْنَهُمْ لِيَذَّكَّرُوا۟ فَأَبَىٰٓ أَكْثَرُ ٱلنَّاسِ إِلَّا كُفُورًا ﴿٥٠﴾﴾، حيث نلاحظ ورود

---

(1) صدر المتألّهين، **تفسير سورة يس**، ص (108 ـ 109).

(2) أنظر: سورة لقمان: الآية 31؛ وسورة سبأ: الآية 13؛ وسورة النحل: الآية 1؛ وسورة الأنعام: الآية 63.

مفهوم الذِّكر في مقابل الكفر، وهو ما يعني كذلك طاعة أوامر الله وتجنّب نواهيه. وبصرف النظر عن مفهوم الشكر الوارد في بعض الآيات القرآنيّة، فقد وردت مفاهيم أخرى استُخدِمت كمرادفات لمفهوم الذّكر، مثل مفهوم (النّظر)[1] و(التّبصر) أو (الإبصار)[2] والتقوى[3]، ومفهوم القرآن[4]، حيث يمكن اعتبارها جميعاً مرادفة لمفهوم (الذِّكر).

وإضافة إلى المفاهيم المترادفة، فإنّ هنالك مجموعة من المفاهيم الأخرى مثل العبادة والخشية وأولو الألباب والتوبة والوقاية والتفكّر والخشوع وطمأنينة القلب، كلّها تندرج ضمن الفئة الأولى من شبكة المفاهيم الخاصة بالذّكر، ولذلك فهي منسجمة مع تلك المفاهيم، أي تربطها علاقة إيجابيّة مع مفهوم الذّكر[5].

ويشير ورود مفهوم الذّكر مع بعض المفاهيم المتعلّقة بالعلم والتفكّر كما في الآية (44) من سورة النحل في قوله تعالى:

---

(1) أنظر :سورة البقرة: الآية ؛ وسورة المائدة: الآية 75؛ وسورة الأنعام: الآيتان 46 و65 ؛ وسورة طه: الآية 97.

(2) كما في: سورة ق: الآية 8 ؛ وسورة السجدة: الآية ؛ وسورة الزّخرف: الآية 51.

(3) أنظر: سورة الأنعام: الآية 69؛ وسورة البقرة: الآية 63.

(4) أنظر: سورة آل عمران: الآية 58؛ وسورة الأعراف: الآية 69؛ وسورة الحجر: الآية 6.

(5) من أجل معرفة وتمييز العلاقة الإيجابية لمفهوم الذِّكر مع مفهوم (*العبادة*)، أنظر: سورة طه: الآية 14، وسورة الأنبياء: الآيتان 83 و84، وارتباطه مع مفهوم *التوبة* في سورة التوبة: الآيتان 7 و8، وسورة غافر: الآية 13، ومع مفهوم *الوقاية* في سورة الواقعة: الآية 73، ومع مفهوم *الخشية* في سورة الأعلى: الآية 10، وسورة طه: الآية 3، وسورة يس: الآية 11، ومع مفهوم خشوع *القلب* في سورة الحديد: الآية 16، وسورة الرعد: الآية 28.

﴿بِٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلزُّبُرِۗ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾﴾ وكذلك مفهوم ﴿يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾، في الآية (21) من سورة الزّمر[1]، أقول يشير هذا المفهوم إلى أنّ التفكير في الطبيعة والتأمّل في القرآن الكريم يكتسبان أهمّيتهما من حيث أنّهما يثيران اهتمامنا وانتباهنا.

وبشكل عامّ، فإنّ مفهوم الذّكر يرتبط بكلّ من العلم الشهوديّ والعلم المفهوميّ إضافة إلى العلم الحصوليّ. وتشير الآية ﴿وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةٗ لِّمَنۡ أَرَادَ أَن يَذَّكَّرَ أَوۡ أَرَادَ شُكُورٗا ﴿٦٢﴾﴾[2]، والآيــــــة ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُۥ قَلۡبٌ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٞ ﴿٣٧﴾﴾[3]، تشيران إلى مصدريْن من مصادر المعرفة الحضوريّة والحصوليّة، أو العلم الشهوديّ والعلم المفهوميّ، فضلاً عن أنّ مفهوم الشكر كذلك مرتبط بالمفاهيم المتعلّقة بالعلم الشهوديّ والعلم الحصوليّ مثل السّمع والبَصر والفؤاد وغيرها من المفاهيم[4]. هذا، ويُعتبر كلّ من القلب والسّمع والبصر والشهادة بمثابة السّبل المُعدّة للإنسان لكي ينال المعرفة من خلالها، وأنّ كلّ ما يتضمّن معنى الذّكر إنّما هو من أجل الانتباه إلى المدركات المعرفيّة وتذكّرها.

ولا شكّ في أنّ الغفلة ولا شيء غيرها هي المشكلة الأساسيّة والعقبة الرئيسيّة التي تعترض طريق العبوديّة لله والتقوى والوصول إلى الحياة الطيّبة، ومن ثمّ الجنّة والراحة الأبديّة. ومن هنا فإنّ مفهومها

---

(1) أنظر كذلك: سورة الزّمر: الآية 9، وسورة غافر: الآية 54، وسورة الرعد: الآية: 19، وسورة إبراهيم: الآية 52.

(2) سورة الفرقان: الآية 62.

(3) سورة ق: الآية 37.

(4) أنظر كذلك: سورة السجدة: الآية 9؛ وسورة المؤمنين: الآية 78؛ وسورة النحل: الآية 78؛ وسورة الشورى: الآية 33.

يشكّل في شبكة مفاهيم الذّكر قاعدة للمفاهيم التي تربطها علاقة سلبيّة بالذكر.

ومن جملة المفاهيم التي يتألّف منها مفهوم الغفلة هو مفهوم الإعراض في قوله تعالى: ﴿لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَن يُعْرِضْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِۦ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا ۝١٧﴾[1]، و﴿...بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ۝٧١﴾[2]، و﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا... ۝١٢٤﴾[3]. ويتجلّى التعارض الموجود بين مفهوم الغفلة ومفهوم الذكر كذلك في الآية ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُۥ عَن ذِكْرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ﴾[4]، وقد ورد معنى الابتعاد والاجتناب أيضاً في القرآن الكريم ضمن الكلمات المطابقة[5] لمفهوم الذّكر، ويتّضح وجه التعارض بشكل كبير بين مفهوم الشقاء من جهة، ومفهومَيْ الخشية والذِّكر في قوله تعالى: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَن يَخْشَىٰ ۝١٠ وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقَى ۝١١﴾[6]، إضافة إلى معنى المطابقة بين مفهوم الاجتناب أو المجانبة ومفهوم الانتباه أو الاهتمام أو المراعاة من جهة أخرى، وهذا يدلّ على أنّ الاجتناب والابتعاد عن آيات الله تعالى هما السبب المؤدّي إلى الشقاء لأنّ الضمير **(ـهَا)** في **(يَتَجَنَّبُهَا)** في الآية المذكورة يعود إلى الذّكرى أو الذِّكر[7]. وتشير الآية (24) من سورة الأنبياء في قوله تعالى: ﴿...بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

---

(1) سورة الجنّ: الآية 17.

(2) سورة المؤمنون: الآية 71.

(3) سورة طه: الآية 124.

(4) سورة الكهف: الآية 28.

(5) (الطباق) المطابق و(عند أهل البديع) الجمع بين معنيين متقابلين مثل يحيي ويميت. (*المعجم الوسيط*). [المترجم].

(6) سورة الأعلى: الآيتان 10 و11.

(7) محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج، ص (633).

﴿ٱلْحَقَّ فَهُم مُّعْرِضُونَ ﴾ أيضاً إلى أنّ الإعراض إنّما هو ناجم عن جهل الحقّ في حين تمّت نسبة الانتباه والذّكر إلى البرهان.

هذا ومن الواضح أنّ مفهوم الذّكر لا ينسجم مع مفهوم القلوب القاسية،[1] أو مفهوم (العيون المُغطّاة أو الآذان أو القلوب المختومة)[2]، ولا مع مفهوم (اللّعب واللّهو)[3]، أو مفهوم (الإسراف)[4]، أو (الفساد)[5]، أو (الحُبّ أو تولّي غير الله)[6]. وورد مفهوم (الإعراض) و(النسيان) و(الأكِنّة) و(الوَقر) بالتضادّ مع مفهوم (الذِّكر) على عكس مفهومَيْ (التفقّه) و(الهداية) اللذين جاءا مرادفيْن للذّكر إذ تربطهما به علاقة إيجابيّة وذلك في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴾[7]. ويُعتبر مفهوم (النسيان) محور التضادّ مع مفهوم الذّكر بحيث يمكن اعتباره (أي النسيان) مفهوماً مخالفاً للذّكر بشكل كامل في علم المفاهيم. وتؤكّد الآية (44) من سورة الأنعام: ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ إِذَا فَرِحُوا

(1) ﴿...فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ﴾ [سورة الزّمر: الآية 22].

(2) مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَن ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [سورة الكهف، الآية 101]؛ و﴿...وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِن بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية، الآية 23]

(3) ﴿مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ ۝ لَاهِيَةً قُلُوبُهُمْ... ۝﴾ [سورة الأنبياء: الآيتان 2 و3] و﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾ [سورة الأنبياء: الآية 16].

(4) ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنكُمُ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾ [سورة الزخرف: الآية 5].

(5) سورة الأعراف: الآية 73.

(6) ﴿فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّىٰ تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ﴾ [سورة ص، الآية 3].

(7) سورة الكهف: الآية 57.

﴿بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةٗ فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ ﴿٤٤﴾﴾، على أنّ مفهوم (النسيان) يقف في الطرف المقابل والمعاكس للذّكر، ومن هنا يتبيّن لنا أنّ الانتباه والتذكّر يمثّلان أساس عمليّة التربية والتعليم الإسلاميّة.

وطبقاً للقرآن الكريم، فإنّ الآيات التي تتضمّن معنى أو مفهوم (النسيان) صراحة أو ضمناً، هي:

1 ـ نسيان المصير المستقبليّ كما في قوله تعالى: ﴿فَذُوقُواْ بِمَا نَسِيتُمۡ لِقَآءَ يَوۡمِكُمۡ هَٰذَآ إِنَّا نَسِينَٰكُمۡۖ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡخُلۡدِ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴿١٤﴾﴾[1]، و﴿يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلۡنَٰكَ خَلِيفَةٗ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَٱحۡكُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ بِٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ ٱلۡهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ لَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدُۢ بِمَا نَسُواْ يَوۡمَ ٱلۡحِسَابِ ﴿٢٦﴾﴾[2].

2 ـ نسيان مصير الماضين وهو قوله سبحانه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلٗا وَنَسِيَ خَلۡقَهُۥۖ قَالَ مَن يُحۡيِ ٱلۡعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٞ ﴿٧٨﴾﴾[3]. ويُعتبر نسيان الماضي والمستقبل كما بيّنته لنا آيات القرآن الكريم السبب الذي يمهّد الأرضيّة لظهور الطغيان سواء في مجال التوحيد النظريّ أم التوحيد العمليّ.

3 ـ نسيان القدرات والإمكانات والقيود التي تتّصف بها الأوضاع القائمة التي يعيشها الإنسان، مثل قوله تعالى: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾[4] حيث تشير هذه الآية إلى نسيان ما يمتلكه

---

(1) سورة السجدة: الآية 14.

(2) سورة ص: الآية 26.

(3) سورة يس: الآية 78.

(4) سورة القصص: الآية 77.

الإنسان بالفعل. وعلّق **العلّامة الطباطبائي** على ذلك في ذيل الآية المذكورة قائلاً: «وقوله: ﴿وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا﴾ أي لا تترك ما قسم الله لك ورزقك من الدنيا ترك المنسيّ، واعمل فيه لآخرتك لأنّ حقيقة نصيب الإنسان من الدنيا هو ما يعمل به لآخرته فهو الذي يبقى له»[1].

4 ـ نسيان الأحكام الإلٰهيّة أو مواعظ المصلحين الدينيّين كما أشار القرآن الكريم إلى سبب نزول العذاب على الذين اعتدوا في السّبت وعصوا أوامر الله سبحانه في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦٓ أَنجَيْنَا ٱلَّذِينَ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلسُّوٓءِ وَأَخَذْنَا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ بِعَذَابِۭ بَـِٔيسِۭ بِمَا كَانُواْ يَفْسُقُونَ ﴿١٦٥﴾﴾[2]، أي أنّ سبب نزول العذاب على هؤلاء هو نسيانهم أوامر الله وغفلتهم عن نواهيه على الرغم من نصائح الناصحين لهم بوجوب الالتزام بتعاليم الله، وعدم الاصطياد في اليوم المذكور.

5 ـ نسيان ما نزل بالأقوام الماضية وعدم الاعتراف والإذعان بالرّسل والكتب الأمر الذي يؤدّي في النهاية إلى عدم التوبة ورفض الرّجوع إلى جادّة الحقّ والصواب ثمّ الإعراض عن آيات الله ممّا قد يتسبّب في إضعاف المشاعر والأحاسيس وإصابتها بالشلل التامّ، وهو ما أشار إليه القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِىَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًا... ﴿٥٧﴾﴾[3] وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾﴾[4].

---

(1) محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج16، ص (117).

(2) سورة الأعراف: الآية 165.

(3) سورة الكهف: الآية 57.

(4) سورة البقرة: الآية 43.

6 ـ نسيان عهد الله والغفلة عن ميثاقه: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ۝١١٥﴾[1].

7 ـ نسيان آيات الله كما في قوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۝٦﴾[2].

8 ـ نسيان النّفس: ﴿۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۝٤٤﴾[3].

9 ـ نسيان الله سبحانه وهو السبب في كلّ أنواع الغفلة والنسيان، ومنها نسيان النّفس كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ... ۝١٩﴾[4]، و﴿فَأَخْرَجَ لَهُمْ عِجْلًا جَسَدًا لَّهُۥ خُوَارٌ فَقَالُوا۟ هَٰذَآ إِلَٰهُكُمْ وَإِلَٰهُ مُوسَىٰ فَنَسِيَ ۝٨٨﴾[5][6].

وعلى الرغم من ذلك، بالإمكان اعتبار مفهوم (النسيان) في الآيات القرآنيّة كمتعلّق للذكّر، أي يمكننا القول بأنّ التزام النفس بالذكّر والانتباه إلى آيات الله وملاحظتها، وذكر الخالق سبحانه، وتذكّر عهد الإنسان في السابق مع الله وعدم نسيان التجارب الماضية

---

(1) سورة طه: الآية 115.

(2) سورة الأعلى: الآية 6.

(3) سورة البقرة: الآية 44.

(4) سورة الحشر: الآية 19.

(5) سورة طه: الآية 88.

(6) في ما يتعلّق بالضمير في الفعل (فَنَسِيَ) قال البعض بأنّه يعود إلى النبيّ موسى (ع)، وبالتالي فإنّ كلمة (فَنَسِيَ) تُعتبر تكملة لنقل قول السامريّ. وقد أشار العلّامة الطباطبائي إلى ذلك بقوله: «وضمير «نَسِيَ» قيل: لموسى والمعنى قالوا هذا إلهكم وإله موسى فنسي موسى إلهه هذا وهو هنا وذهب يطلبه في الطور. وقيل: الضمير للسّامري والمراد به نسيانه تعالى بعد ذكره والإيمان به، أي نسيَ السامري ربّه فأتى بما أتى وأضلّ القوم». (محمد حسين الطباطبائي، ***الميزان في تفسير القرآن***، ج14، ص «292»).

أو الغفلة عن الأفعال والرّسل والاهتمام بالماضي وتذكّره إضافة إلى تذكّر الوضع الحالي والمستقبليّ، كلّ ذلك يمثّل أسباب الهداية والتقوى ثمّ الفلاح والفوز. ولا شكّ في أنّ تلك الآيات التي تتعلّق بكلّ من النسيان والذّكر بشكل مماثل تُعتبر عناصر مهمّة في منزلة الإنسان ومكانته الخاصة.

وقد نسب القرآن الكريم شكوك الإنسان وإنكاره للنظام الفاعلي للعالم (المبدأ)، والنظام الغائيّ لذلك النظام (الغاية)، نسبه إلى النسيان والغفلة بقوله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ۝٧٨﴾[1]، فالسبب في تشكيك الإنسان بالمعاد ـ وهو النظام الغائيّ لهذا العالم وهدفه ـ هو نسيانه وغفلته عن مبدأ الخلق والنظام الفاعلي للعالم وعمليّة خلقه هو بالذات. وتشير الآيتان ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ۝١٨ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ نَسُوا۟ ٱللَّهَ فَأَنسَىٰهُمْ أَنفُسَهُمْ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ۝١٩﴾[2] إلى أنّ نسيان النفس هو السبب في نسيان الله سبحانه باعتباره مبدأ العالم والإنسان وغايتهما، وهذا من شأنه أن يوفّر الظروف لارتكاب أنواع الفساد والفسوق الأخرى.

وفي ختام بحثنا هذا نجد أنفسنا مضطرين إلى الإشارة إلى بعض النقاط المهمّة حول ذلك:

النقطة الأولى، يُعزى السبب في النسيان والغفلة أحياناً إلى الله تعالى ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ ۚ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّى لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا ۝٢٤﴾[3]، وإلى الإنسان نفسه في بعض الأحيان

(1) سورة يس: الآية 78.

(2) سور الحشر: الآيتان 18 و19.

(3) سورة الكهف: الآية 24.

﴿فَٱتَّخَذۡتُمُوهُمۡ سِخۡرِيًّا حَتَّىٰٓ أَنسَوۡكُمۡ ذِكۡرِي وَكُنتُم مِّنۡهُمۡ تَضۡحَكُونَ ١١٠﴾[1]، و﴿فَلَمَّا نَسُواْ مَا ذُكِّرُواْ بِهِۦ فَتَحۡنَا عَلَيۡهِمۡ أَبۡوَٰبَ كُلِّ شَيۡءٍ حَتَّىٰٓ إِذَا فَرِحُواْ بِمَآ أُوتُوٓاْ أَخَذۡنَٰهُم بَغۡتَةً فَإِذَا هُم مُّبۡلِسُونَ ٤٤﴾[2]، أو إلى الشيطان الرجيم في أحيان أخرى ﴿قَالَ أَرَءَيۡتَ إِذۡ أَوَيۡنَآ إِلَى ٱلصَّخۡرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ ٱلۡحُوتَ وَمَآ أَنسَىٰنِيهُ إِلَّا ٱلشَّيۡطَٰنُ أَنۡ أَذۡكُرَهُۥ... ٦٣﴾[3]، وكذلك الحافز للذّكر وعدم النسيان (أو الغفلة) فقد يُعزى إلى الله تعالى أو النبيّ (ص)... ﴿فَذَكِّرۡ بِٱلۡقُرۡءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ ٤٥﴾[4]، و﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مَرۡيَمَ إِذِ ٱنتَبَذَتۡ مِنۡ أَهۡلِهَا مَكَانٗا شَرۡقِيّٗا ١٦﴾[5]، و﴿وَٱذۡكُرۡ فِي ٱلۡكِتَٰبِ مُوسَىٰٓۚ إِنَّهُۥ كَانَ مُخۡلَصٗا وَكَانَ رَسُولٗا نَّبِيّٗا ٥١﴾[6]، و﴿وَذَكِّرۡ فَإِنَّ ٱلذِّكۡرَىٰ تَنفَعُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٥٥﴾[7]، أو إلى الإنسان نفسه ﴿وَإِذَا رَأَوۡاْ ءَايَةٗ يَسۡتَسۡخِرُونَ ١٤﴾[8]، و(ويُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[9]. وترجع كيفية نسيان النفس وغفلتها إلى تعدّد أشكال الإنسان أو سلسلة مراتب ذاته. فإذا اقتصر تعامل النفس التي تمتلك مراتب مختلفة على المراتب المضيئة أو المنيرة أو المشرقة (وهي الأهواء النفسانيّة والميول الطبيعيّة) وتخلّفت عن تذكّر المراتب العليا ومعرفتها، فستصاب بسوء الفهم إزاء شؤونها وقدراتها وجميع ما يتعلّق بها، ما سيؤدّي إلى نسيانها لحقيقتها. ولا شكّ في أنّ عجز النفس عن معرفة

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 110.
(2) سورة الأنعام: الآية 44.
(3) سورة الكهف: الآية 63.
(4) سورة ق: الآية 45.
(5) سورة مريم: الآية 16.
(6) المصدر نفسه الآية 51.
(7) سورة الذاريات: الآية 55.
(8) سورة الصافات: الآية 13.
(9) سورة البقرة: الآية 221.

حقيقتها يمثّل حاجزاً بينها وبين معرفة الحقّ. وتشبه مسألة نسيان الله تعالى والتي هي عين نسيان النفس، عمليّة الاجترار حيث يشتدّ هذا الوضع ويتفاقم في النفس وبالتالي يضطرب الفؤاد وتتغيّر أحواله كما في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓاْ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْۚ وَٱللَّهُ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡفَٰسِقِينَ ۝٥﴾[1]. ولهذا، نلاحظ قيام بعض الآيات القرآنيّة بنسبة سبب الضلال والطغيان إلى الله سبحانه مثل قوله عزّ وجلّ: ﴿نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ۝١١٥﴾[2].

النقطة الثانية، ينسب القرآن الكريم في الكثير من آياته السبب في الذّكر والنسيان إلى الله تعالى أيضاً، في حين أنّ علم الله سبحانه الذي هو عين ذاته عزّ وجلّ يمثّل الشهود المحض والذّكر البحت، وبهذا لا يمكن القول أنّه ينسى ويتذكّر في آن واحد؛ إذاً، فإنّ إسناد سبب الذكّر أو النسيان إلى الله تعالى إمّا أن يكون من باب المشاكلة، أو هو من باب إرجاع النسيان للإنسان، أو قد يكون ذلك بسبب أنّ محلّ إسناد النسيان يُعتبر إمساكاً للمقام الفعلي للحقّ وليس علمه الذاتيّ.

النقطة الثالثة، إنّ الاهتمام بالنّفس والذي أكّدت عليه بعض الروايات[3]، يختلف عن التعامل مع الميول والأهواء المنحطّة لأنّه، ومن خلال تصنيف بعض الآيات القرآنيّة مثل قوله تعالى: ﴿ٱسۡتَحۡوَذَ عَلَيۡهِمُ ٱلشَّيۡطَٰنُ فَأَنسَىٰهُمۡ ذِكۡرَ ٱللَّهِۚ... ۝١٩﴾[4]، و﴿ثُمَّ أَنزَلَ عَلَيۡكُم مِّنۢ بَعۡدِ ٱلۡغَمِّ أَمَنَةٗ نُّعَاسٗا يَغۡشَىٰ طَآئِفَةٗ مِّنكُمۡۖ وَطَآئِفَةٞ قَدۡ أَهَمَّتۡهُمۡ أَنفُسُهُمۡ يَظُنُّونَ بِٱللَّهِ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ ظَنَّ ٱلۡجَٰهِلِيَّةِۖ يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلۡأَمۡرِ مِن شَيۡءٖۗ قُلۡ إِنَّ ٱلۡأَمۡرَ

---

(1) سورة الصف: الآية 5.

(2) سورة النساء: الآية 115.

(3) مثل تعبير (**عليكم بأنفسكم**) الذي ورد في الكتاب رقم (31) من *نهج البلاغة*.

(4) سورة المجادلة: الآية 19.

كُلَّهُۥ لِلَّهِۗ يُخْفُونَ فِىٓ أَنفُسِهِم مَّا لَا يُبْدُونَ لَكَۖ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ شَىْءٌ مَّا قُتِلْنَا هَٰهُنَاۗ قُل لَّوْ كُنتُمْ فِى بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ ٱلَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ ٱلْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْۖ وَلِيَبْتَلِىَ ٱللَّهُ مَا فِى صُدُورِكُمْ وَلِيُمَحِّصَ مَا فِى قُلُوبِكُمْۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ﴿١٥٤﴾﴾[1]، و﴿فَأَعْرِضْ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا ﴿٢٩﴾﴾[2]، و﴿قُلْ أَرَءَيْتَكُمْ إِنْ أَتَىٰكُمْ عَذَابُ ٱللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ ٱلسَّاعَةُ أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِن شَآءَ وَتَنسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴿٤١﴾﴾[3]، و﴿قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ مَا كَانَ يَنۢبَغِى لَنَآ أَن نَّتَّخِذَ مِن دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَآءَ وَلَٰكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَءَابَآءَهُمْ حَتَّىٰ نَسُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَكَانُوا۟ قَوْمًۢا بُورًا ﴿١٨﴾﴾[4]؛ أقول، من خلال تصنيف هذه الآيات القرآنيّة وغيرها يتبيّن لنا أنّ السبب الرئيس في نسيان الحقّ والغفلة عنه هو التعلّق بالدنيا، والانشغال بالنفس، ومكر الشيطان والوقوع في حبائله.

النقطة الرابعة، تمّ بيان مفهوم الذّكر في بعض الآيات القرآنيّة إلى جانب المفاهيم الأخرى في صيغة الأمر كقوله تعالى في سورة البقرة: ﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ ﴿٤٠﴾ وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦۖ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ ﴿٤١﴾ وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٤٢﴾ وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ ﴿٤٣﴾ ۞ أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿٤٤﴾ وَٱسْتَعِينُوا۟ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى ٱلْخَٰشِعِينَ ﴿٤٥﴾﴾[5].

---

(1) سورة آل عمران: الآية 154.

(2) سورة النّجم: الآية 29.

(3) سورة الأنعام: الآيتان 40 و41.

(4) سورة الفرقان: الآية 18.

(5) سورة البقرة: الآيات 40 ـ 45.

ففي هذه الآيات الستّ ورد الأمر بالذّكر إلى جانب الأمر بالوفاء بالعهد، والخشية من الله، والإيمان بما أُنزل من الكتاب، والابتعاد عن الاتّجار بآيات الله مقابل أثمان قليلة، والتقوى وعدم تلبيس الحقّ بالباطل أو كتمان الحقّ، وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، والرّكوع مع الراكعين، والاستعانة بالصبر والصلاة. وهكذا، يمكننا تفسير مفهوم (الذّكر) في الآيات المذكورة على ثلاثة أوجه، هي:

أ ـ **الوجه الأوّل**: أنّ ملاحظة النِّعم الإلٰهيّة هي سبب الأوامر التالية في تلك الآيات، ونقصد بذلك الوفاء بالعهود والإيمان بالله وإقامة الصلاة... إلخ.

ب ـ **الوجه الثاني**: إنّ ملاحظة النِّعم الإلٰهيّة تمثّل إحدى أوامر الله سبحانه، وهو أمر لا يقلّ أهميّة عن الأوامر الأخرى الواردة في تلك الآيات.

ت ـ **الوجه الثالث**: أنّ ملاحظة النِّعم الإلٰهيّة لا تُعتبر السبب في الإيمان بالله تعالى، أو الوفاء بعهده، أو إقامة الصلاة، أو الاستعانة بالصبر، أو عدم الإتّجار بآيات الله أو تجنّب الفساد، وبذلك فإنّ هذا الأمر لا يوازي في الأهميّة الأوامر الإلٰهيّة الأخرى.

وبالنظر إلى تقدّم ذكر النّعم الإلٰهيّة في هذه الآيات فإنّ الأوامر اللّاحقة تمثّل تفصيلاً لذلك الذّكر، وعلى هذا فإنّ الذّكر يشمل جميع تلك الأوامر والنواهي على حدّ سواء. وفي الآيات من (34) فما فوق من سورة الأحزاب نلاحظ أنّ الأمر بالإسلام والإيمان والقنوت والصّدق والصبر والخشوع والصدقة والصوم وحفظ الفروج، نلاحظ أنّه يشتمل على موضوع الوفاء بالعهد وخشية الله سبحانه وغير ذلك من الأوامر المذكورة في سورة البقرة، وهي جميعاً تمثّل العناصر التي يتألّف منها الذّكر، بل هي عين الذّكر وسبب المغفرة والأجر الإلٰهيّ العظيم.

وعلى أيّ حال، فبقدر تعلّق الأمر بالموضوع الذي يتناوله هذا البحث، لا يوجد أيّ فرق سواء اعتبرنا الذّكر سبباً لطاعة أوامر الله ونواهيه أم اعتبرناه عين تلك الطاعة، بل يمكننا اعتبار الذّكر نتيجة للتوحيد النظريّ والعمليّ، فصرح التربية في الإسلام يقوم على أساس بيان المنزلة المتميّزة للإنسان، والتّذكير بها في حضور الله سبحانه. والواقع أنّ تهيئة الأرضيّة المعرفيّة الخاصة بالعناصر المهدّدة والموجودة في المنزلة المتميّزة التي يمتلكها أيّ فرد، فضلاً عن معرفة الأساليب والسُّبُل الكفيلة بإزالة تلك التهديدات ومحوها، تؤلّف الجزء الضروريّ من عمليّة التربية والتعليم، على الرغم من أنّ ذلك الجزء يبقى غير متكامل. ولعلّ ما يميّز التربية الإسلاميّة بشكل خاصّ هو خلق الاهتمام بالمنزلة الخطيرة التي يمتلكها الإنسان والتنبّه لها، إذ تكمن فلسفة العديد من أنواع السلوك الدينيّ التي تمّ التأكيد عليها خاصة ما يتعلّق منها بالعبادات والأحكام، تكمن في الحفاظ على حالة الاهتمام والانتباه هذه والتي لا بدّ من أن تكون مسبوقة بالمعرفة قبل كلّ شيء. وليس (الذّكر) الذي أُشير إليه على أنّه طريق الفلاح والفوز كما في قوله تعالى: ﴿...وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝٤٥﴾، ليس مجرّد نوع من السلوك الخاصّ، بل هو حالة نفسيّة كذلك قد تشير في الكثير من الأحيان إلى طبيعة القول والعمل، فبعض تلك الأفعال والأقوال يمثّل مقدّمة لإيجاد ذلك الاهتمام والتركيز ومن ثمّ تثبيته وترسيخه.

واستناداً إلى نتيجة تحليلنا لمفهوم (الذّكر) في القرآن الكريم، يمكن أن نتبيّن أنّ مسألة (التوحيد) مشروطة بالتنبّه وذِكر الله، وهذا يعني إدراك وفهم الحقيقة المتمثّلة في كون الله سبحانه حاضراً وموجوداً في هذا العالم. فإذا كنّا نسمّي معرفة صفات ربّ العالمين وأفعاله، وكذلك الإيمان بأصول العقائد الإسلاميّة، إذا كنّا نسمّي ذلك بالتوحيد النظريّ، وإذا كنّا ندعو الالتزام العملي بتلك الأصول

بالتوحيد العمليّ (أو العباديّ)، فإنّنا لن نتوانى عن تسمية ذكر الله تعالى، وملاحظة وجوده، والتنبّه لحضوره الشامل المقتدر بالتوحيد الحضوريّ، حيث تكون ملاحظة حضور الحقّ وعدم الغفلة عنه أساساً للتوحيد الحضوريّ. ومن هنا، يمكننا ملاحظة وجود علاقة وثيقة بين التوحيد العمليّ (الذي يستند إلى الالتزام بأوامر الله سبحانه)، وبين التوحيد النظريّ (الذي يرتكز على المعرفة الاستدلاليّة للحقّ تعالى). وأمّا علاقة التوحيد الحضوريّ بكلّ من التوحيد النظريّ والتوحيد العمليّ فهي على نحوٍ يكون فيه التوحيد النظريّ شرطاً ضروريّاً بل ومقدّمة للتوحيد الحضوريّ، فيما يُعتبر التوحيد العملي نتيجة للتوحيد الحضوريّ إضافة إلى كونه العامل الأساس لتوسّعه وامتداده في الوقت نفسه، كما أنّ التوحيد النظريّ لا يقوى ولا يستقيم إلّا بالتوحيد العمليّ.

يقول تعالى في كتابه العزيز: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ﴿١٥١﴾ فَٱذۡكُرُونِيٓ أَذۡكُرۡكُمۡ وَٱشۡكُرُواْ لِي وَلَا تَكۡفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾[1]؛ في هاتين الآيتين نجد استهلال ذكر الله سبحانه بحرف (الفاء)، وهو معطوف على تلاوة الآيات والتزكية وتعليم الكتاب والحكمة، وكلّ ما لم نكن نعلمه من قَبل. وهذا يشير إلى أنّ ذكر الله تعالى ومراعاة حضوره والتنبّه لوجوده (أي التوحيد الحضوريّ)، هو نتيجة للعلم التوحيديّ والتزكية أو العلم العمليّ ـ كما هو واضح ـ على الرغم من تقدّمه على الشكر وتجنّب الكفر اللذين يمثّلان من الناحية الأخرى صورتيْن أُخريَين للتوحيد النظريّ والعمليّ. ويبدو أنّ مفاهيم الشكر والابتعاد عن الكفر المذكورة في الآيتين السابقتين، تمثّل مظاهر أخرى

(1) سورة البقرة: الآيتان 151 و152.

لذكر الله تعالى، وسبباً في الفلاح والفوز، وهو ما تتضمّنه كلمة (**أَذْكُرْكُمْ**) من المعاني. وبناءً على ذلك، بإمكاننا اعتبار التوحيد الحضوريّ الذي يعني مراعاة حضور الله سبحانه في تلكما الآيتين والآيات الأخرى المشابهة لها، محور التوحيد العمليّ والتوحيد النظريّ على السواء. وتحسن الإشارة هنا إلى أنّ من شأن مراعاة حضور الحقّ أن تؤدّي إلى تنظيم الأفعال والأقوال باتّجاه طاعة الحقّ وإخلاص العبادة له. ومع الأخذ بعين الاعتبار العلاقة القائمة بين العقل العمليّ والعقل النظريّ، فإنّ مراعاة حضور الحقّ تعمل كذلك على توسيع رقعة العقائد التوحيديّة والتأثير عليها تأثيراً مباشراً.

يتّضح لنا من خلال بعض الآيات مثل قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَنِ ٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهَآ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٤﴾﴾[1] أنّ معرفة المِلكيّة المطلقة لله سبحانه وفاعليّته المطلقة لا يمثّلان شرطين كافيين للإيمان، بل إنّ التبصّر في قدرة الحقّ الشاملة التي لا يمكن تجاهلها هي السبب الحقيقيّ في زرع بذور الإيمان، لأنّ الكثير من الكفّار والمشركين والوثنيّين يمتلكون هذا القدر من العلم، ولكن، لكونهم لا يتذكّرون ذلك ولا يستحضرونه، ناسين بذلك قدرته المطلقة وعظمته البالغة، فقد بادروا إلى رفض الطاعة أو الإذعان لله سبحانه.

واستناداً إلى كلّ ذلك، فإنّ الحدّ الفاصل بين الإسلام والكفر - بحسب القرآن الكريم - لا يتمثّل في *التوحيد الخالقيّ*، ولا حتى التوحيد الربوبيّ - الذي يعني الإيمان بالله الواحد ربّ العالمين -. وكما تشير الآيات من (85) إلى (89) من سورة المؤمنون[2]، فإنّ

---

(1) سورة المؤمنون: الآية 84.

(2) ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٨٥﴾ قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلسَّبْعِ وَرَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٨٦﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٨٧﴾ قُلْ مَنۢ بِيَدِهِۦ مَلَكُوتُ كُلِّ شَىْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٨٨﴾ سَيَقُولُونَ لِلَّهِ ۚ قُلْ فَأَنَّىٰ تُسْحَرُونَ ﴿٨٩﴾﴾.

العلم بامتلاك الله سبحانه للأرض وكلّ ما عليها والسموات السّبع والعرش العظيم ـ ووفقاً لما بيّنته الآيات السابقة بشكل صريح ـ ليس كافياً بمفرده لإضاءة سراج العلم رغم أنّه يُعتبر المقدّمة الضروريّة للتقوى.

وممّا لا جدال فيه هو أنّ التنبّه والحذر وذكر الله سبحانه . . . وغير ذلك يتطلّب بذل جهود استثنائيّة إذ يمثّل الرجوع إلى تلك العلوم والمدركات العلميّة والشهودات واتّباع الإنصاف فيها، جزءاً مهمّاً من تلك الجهود، بحيث ترتقي تلك العلوم من مستوى (يَقولون) لتصل إلى مستوى (يُؤمنون). وهنا، لا بدّ من ملء الفراغ الموجود بين كفر المشركين وإيمان المؤمنين استناداً إلى مراعاة حضور الحقّ وإدراك ذلك الحضور، وهذا يعني أنّه إذا لم تلتفت التربية الإسلاميّة إلى ضرورة بذل الجهود لإيجاد مثل تلك المراعاة والإدراك، فلن يكون بإمكان هذه المؤسّسة تخريج أيّ فرد مؤمن على الإطلاق، بل سيكون كلّ المتخرّجين منها موحّدين في القول من دون العقيدة، وهو ما أشار إليه سبحانه بقوله: ﴿سَيَقُولُونَ لِلَّهِ﴾.

إنّ تفسير عمليّة التربية والتعليم باعتبارها تيّاراً من التوحيد التوصيفيّ إلى التوحيد التجويزيّ وإن كان ينسجم ـ إجمالاً على الأقل ـ مع ظواهر التعاليم الدينيّة، إلّا أنّه ما زال بحاجة إلى الكثير من التوضيحات المفصّلة. وبالنظر إلى طرح وعرض النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم في أجواء تسودها الثقافة والمدنيّة الحديثة، فإنّه لا بدّ من أن يكون بيان وتفسير مثل هذا النوع من التربية والتعليم ذا صلة مباشرة بالعناصر الأساسيّة والبنية التحتيّة للفلسفة الثقافيّة السائدة.

وبناءً على ما قلناه حتى الآن، فإنّ الفصل التالي سوف يطرح رؤية مقارنة، ويخوض في التحدّيات والجدالات الفلسفيّة الموجودة بين النظريّة الإسلاميّة والثقافة والمدنيّة العصريّة.

الفصل السادس

التحدّيات الفلسفيّة في مضمار التربية والتعليم

من نافل القول أنّ الأنظمة التعليميّة السائدة متأثّرة بالعناصر الثقافيّة والمدنيّة الحديثة، علاوة على تأصّل هذه العناصر في الكيان الفلسفيّ الجديد وذلك بسبب خلفيّتها التاريخية. وعلى الرغم من أنّ الدين الإسلامي هو دين أصيل وعريق ظهر في صورة متكاملة منذ عهد **النبي إبراهيم** (ع) وحتى يومنا هذا، بيد أنّه لا يمكن الاهتمام بأصوله ومبادئه بمعزل عن العناصر الثقافيّة والحضاريّة الحديثة.

على سبيل المثال، فإنّ النظرة إلى الإنسان كقوة في إطار المدنيّة الحديثة، وإلى الطبيعة كمخزون للطاقة، وإلى السعادة كمصدر للتطوّر والرفاهية، إنّما هي منبثقة منها التفسير الذي قدّمته الفلسفة الحديثة بشأن الإنسان والعالم. بالإضافة إلى أنّ الاتّجاه التفكيكي للمدنيّة الحديثة الذي يشمل التعدديّة (Pluralism) والتعاقدية (Contractualism)[1] والاتجاه البوليسيّ... وغير ذلك، والذي

(1) تقوم *الأطروحة التعاقديّة* على القول بأنّ أصل المجتمع والدولة معاً هو الاتّفاق =

يتعارض مع مبدأ التوحيد في النظريّة الإسلاميّة، أقول إنّ ذلك الاتّجاه ينتمي إلى الرؤية التجزيئيّة في الفلسفة الحديثة السائدة. وتجدر الإشارة إلى أنّ الاعتماد على مبدأ استقلال العقل في مجال إنتاج العلم والتقنيّة والمدنيّة وإدارة جميع الشؤون المتعلّقة بالإنسان والطبيعة كذلك، أمرٌ له جذوره العميقة التي بدأت مع الفلسفة العقلانيّة (Rationality) ـ أو المذهب العقليّ ـ في الفلسفة الحديثة.

والحقيقة أنّ الفرضيّات الفلسفيّة تضرب بجذورها في الوقت الحاضر في أعماق العلم والتقنيّة والفنّ والمؤسّسات المدنيّة، ولم يعد بالإمكان اعتبار الفلسفة الحديثة مجرّد نهج علمي (scientific discipline) يحرص على اتّباعه فريق من العلماء المحترفين. وسواء كانت النظرة إليها بمثابة علم أو مؤسّسة اجتماعيّة فقد تأثّرت حركة التربية والتعليم بشكل كبير بعناصر الفلسفة الحديثة، وعمدت إلى نقل تلك العناصر إلى المؤسّسات الاجتماعيّة الأخرى بل وحتى المجالات الشخصيّة كذلك.

وعلى هذا الأساس، ومع أصالة النظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم وامتداد جذورها إلى أعماق هذا الدين الأصيل وجميع الأديان الإبراهيميّة، فإنّها تمتلك موقفاً خاصّاً إزاء العمليّة التربويّة ـ التعليميّة الحديثة، وليس بإمكاننا عرض تلك النظريّة بمعزل عن العناصر الثقافيّة الأخرى، أو تجاهل الضروريّات الحضاريّة للفلسفة الحديثة. وفي الوقت ذاته ليس بمقدورنا العودة إلى الماضي، لذلك نحن مضطرون إلى إحياء ذلك الماضي في إطار حديث من خلال

= أو التعاهد الضمنيّ الذي من خلاله يغادر الأفراد حالة التبعثر والصراع التي تميّز وجودهم الطبيعيّ متنازلين عن الحرّيات اللّامحدودة التي كانوا يتمتّعون بها (في قانون الغاب) في سبيل ضمان حريّات وحقوق نسبية ولكن أكثر ثباتاً لأنّها قائمة على العقل والاقتناع المشترك بين هؤلاء الأفراد. [المترجم].

الأخذ بمقتضيات الحياة العصريّة ومستلزماتها. وكما هو معلوم، فإنّ التركيز على العناصر الأصيلة في الفكر الإسلامي رهن بملاحظة المكوّنات المهمّة والمؤثّرة والمتعارضة في آنٍ معاً، مع الفلسفة الحديثة غير المنسجمة مع أُسس الرؤية الإسلاميّة، ومبدأ التوحيد الذي تنطوي عليه، فضلاً عن أنّ الأثر البالغ الذي تركته هذه الفلسفة على عمليّة التربية والتعليم السائدة أتاحت مناخاً خصباً لظهور تناقضات لاحقة للحضارة والثقافة الحديثة في مواجهة الفكر الإسلاميّ؛ لذلك، لا مناص من مناقشة تلك الأمور ولو بشكل موجز. هذا، وتُعتبر مبادئ الذّرانيّة (Atomism)، والموضوعانيّة (Objectivism)، والذاتانية (أو الذاتيّة subjectivism)[1]، والفلسفة الإنسانيّة (أو الأنْسَنَة Humanism)، تُعتبر أهمّ عناصر الحضارة الحديثة التي تحول دون قيام عمليّة تربويّة على أساس الفكر الإسلاميّ.

1 ـ الفلسفة الذرّانيّة (Atomism)

من المفيد القول إنّ النظام التربويّ غير الدينيّ المعاصر الذي يُعتبر نتاج المدارس الفلسفيّة في العصر الحديث، لعب دوراً كبيراً في إشاعة النظرة التفكيكيّة والاستقلاليّة إزاء الإشياء، واستبدال الرؤية

(1) لفظ لا يخلو من غموض وإبهام، ويُطلَق بوجه عام على: (أ) نزعة ترمي إلى ردّ كلّ شيء إلى الذات وتقديم الذاتيّ على الموضوعيّ. (ب) ـ في الميتافيزيقيا ـ يُطلَق على ردّ كلّ وجود إلى الذات والاعتداد بالفكر وحده. (ت) ـ في المنطق ـ نظريّة تقرّر أنّ التفرقة بين الحقّ والباطل لا تقوم على أساس موضوعيّ إنّما هي مجرّد اعتبارات ذاتيّة إذ ليس ثمّة حقيقة مطلقة. (ث) ـ في علم الأخلاق ـ نزعة تذهب إلى أنّ مقياس الخير والشرّ إنّما يقوم على اعتبارات شخصيّة. (ج) ـ علم الجمال ـ نظريّة ترى أنّ الأحكام الجمالية هي مجرّد أذواق فرديّة. [المترجم].

الكونية الإلٰهيّة بالرؤية الميكانيكيّة. وفي ذلك يقول **مارتن هايدغر**[1]: «لم يَعد يُنظَر إلى بيان الحوادث وفقاً للصور الجوهريّة والعِلل الغائيّة، فقد هُجِرت هذه النظرة لتفسح المجال للتفسير وفقاً لأبسط الأجزاء المؤلّفة للمدركات التي يمكن أن تبحث في حركات الأجسام القابلة للبحث الميكانيكيّ... ولم يَعُد الله [عزّ وجلّ] غاية الغايات، وحتى لو بقي من يؤمن بهذا الأمر فإنّه لن يعتبره سوى علّة العِلل ومبدأ المبادئ في هذا العالم.»[2] إنّ الحدث الأساسيّ في العصر الحديث وهو اكتشاف العالم بوصفه صورة من صنع البشر، تمنح الإنسان منزلة استثنائيّة ومتميّزة باعتباره الواضع للمقاييس والمُبدِع لكلّ ما هو موجود[3].

على أيّ حال، في خضمّ «التعصّب الغاشم في العصر الحديث في إطار التفسير الغائيّ» للعالم، تأثّرت عمليّة التربية والتعليم كذلك بسبب الحضور الفعّال للاتجّاه الذرّي في الحضارة الحديثة، فضلاً عن الفلسفة الثنائيّة (Dualism) والموضوعانيّة والذاتانيّة والتعدديّة التي أضحت المعرفة السائدة في هذا المناخ الفكريّ[4]. وعلى هذا

---

(1) (Martin Heidegger 1889 ـ 1976م): فيلسوف ألماني، وأحد مؤسّسي الفلسفة الوجوديّة التي تبنّاها (سارتر Sartre). من كُتبه *الوجود والزّمن وكانط وما وراء الطبيعة*. [المترجم].

(2) أدوين آرثر بيرت، ***مبادى ما بعد الطبيعة علوم نوين*** (= مبادئ ما وراء الطبيعة في العلوم الحديثة)، الترجمة الفارسية عبد الكريم سروش، طهران، مؤسّسة (علمي فرهنگى)، 1990م، ص (30

(3) مارتن هايدغر، عصر *رَسم العالم*، الترجمة الفارسية يوسف أباذرّي، مجلة (أرغنون)، العدد 11 ـ 1، سنة 1996م، ص (18).

(4) للمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، أنظر المصادر التالية: -
Christopher Macann, «*Who is Dasein?*», Martin Heidegger: Critical Assessment, v.4, Routledge, New York, 1992, pp. 214-243. =

الأساس، يبدو أنّ تفسير وشرح معالم التربية الإسلاميّة ممكن في ظلّ التعرّف على الرؤية الإسلاميّة وموقفها من الفلسفة الذرّية الحديثة.

ويكتسب الموقف الذي يتّخذه أيّ نظام تربويّ إزاء المذهب الذرّي، أهميّته لسببيْن اثنيْن، هما: **أوّلاً**، التحوّل الذي طرأ على المذهب الذرّي عبر انتقاله من المرحلة البدائيّة عندما كان مجرّد اتّجاه فلسفيّ ضمن إطار نظريّة المعرفة ومن ثمّ الإطار الأنطولوجيّ، وصولاً إلى مرحلة اختراقه لمختلف زوايا العلوم الاجتماعيّة واستراتيجيّاتها لحياة أفراد البشر وأساليبهم في مواجهة الأحداث واتّخاذ القرارات[1]. **ثانياً**، تتناول عمليّة التربية والتعليم على الدّوام بُعدين اثنيْن، هما: **البعد الأوّل**، الموضع المؤثّر وأهميّة رسم الأدوار في العقل والنّفس أو بشكل عامّ باطن الإنسان. أمّا **البُعد الثاني**، فيتمثّل في المضمون والجوهر (بما في ذلك المعلومات والمعارف حول الطبيعة والمجتمع والعقول الأخرى، أو بصورة عامّة العالم الخارجيّ).

هذا، وبإمكان التركيز على الانسلاخ الذاتي لهذيْن الموضوعيْن، الوجه الباطنيّ والخارجيّ للتربية والتعليم، أو اعتبار

= - Douglas Kelner, *Authenticity and Heidegger's Challenge to Ethical Theory*, ibid, pp.189-212.

- Martin Heidegger, *Neitzche*, tr. D. F. Krell, pp.83-87.

- Martin Heidegger, *The End of Philosophy*, tr. J. Stambugh, 1975.

- مارتن هايدغر، *طرق الغابة*، ترجمة منوتشهر أسدي، طهران، مؤسّسة (درج)، 1999م.

(1) أنظر: S. Burrwood, P. Gilbert, K. Lenon, *Philosophy of Mind*, Ucl press, 1998, p.5.

هذا الانسلاخ غير أصيل وبالتالي يمكن تجاهله، أقول، بإمكان ذلك أن يحدّد ملامح النظام التربويّ ووجهته العامّة، والتأثير بشكل كبير على عمليّة تنظيم الفعاليّات والنشاطات والفرص التعليميّة، وذلك لأنّ موقفنا تجاه مسألة الفصل بين العقل والواقع لا يعمل فقط على بلورة عقيدتنا إزاء مدى صحّة معارف العقل عن الواقع، بل إنّه يُصنّفنا ضمن النماذج الميتافيزيقيّة المسبوقة بنظرتنا حول كليّة العالم وتفاصيله. ومن شأن هذه النظرة أن تحدّد مواقفنا في موضوعات من قبيل العلاقة بين الله تعالى والعالم، وبين الدنيا والآخرة، والروح والجسم، والحرّية والتعيّن، والشرع والعقل، علاوة على بعض القضايا الأخرى مثل الحكومة والتنمية والمشروعيّة والعدالة والحقوق والجنس والعنصر والثقافة والقانون وغير ذلك. ومن هذا المنطلق، فإنّه لا مفرّ من التصريح بموقف الفلسفة التي تمثّل قاعدة النظام التربويّ إزاء المذهب الذرّي، لما لهذا الأخير من تأثير واضح على الأساليب التربويّة والتعليميّة في النظام المذكور.

وبغضّ النظر عن المظاهر المختلفة للمذهب الذرّي في الأديان القديمة، وكذلك وجود تلك المظاهر في الفن والفكر الشرقيّ ـ أو الفكر اليونانيّ ما قبل الميتافيزيقيا ـ فإنّ المقصود بـ(الذرّانيّة) هو ذلك الأسلوب أو الاتّجاه العامّ للحضارة والثقافة الحديثتيْن اللتيْن بدأتا مع ظهور الثنائيّة[1] في فلسفة **ديكارت**. وحول الفلسفة الثنائيّة، يقول **برايان ماغي** (Bryan Edgar Magee)[2]: «لقد تأصّلت الثنائيّة في كلّ

---

(1) (Dualism): (عِلم الفلسفة) الثنائيّة: (نظريّة تقول بأن ثمة مبدأين أساسيّين ليس غير كالعقل والجسد). أنظر: ماري بريجانيان، فرهنگ *اصطلاحات علوم اجتماعى* (= معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة)، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 199م، ص (250).

(2) ماغي، برايان: (1930 ـ): شخصيّة بريطانيّة إذاعيّة، وسياسيّ ومؤلّف، لكنّه =

زوايا وأفكار الإنسان الغربيّ ونظرته إزاء كلّ الأمور وشملت جميع علومنا»[1]. والحقيقة أنّ المذهب الذرّي يبدأ بالإيمان بالثنائيّة، وهي عبارة عن تقسيم الحقيقة المركزيّة للعالم إلى قسميْن مُنفصليْن. وبعبارة أخرى، تميل معظم النظريّات العلميّة والفلسفيّة التي تحاول تقديم تفسير لعالم الموجودات، إلى مواجهة هذا العالم المُتكثّر (المُتعدّد)، والتركيز على الوحدة. لذلك فإنّ أيّ باحث شمولي (يتعاطى مع الرؤية الشموليّة) يسعى باستمرار إلى تجاهل الاختلافات والفروقات القائمة بين الموجودات في نظريّاته، وتصنيفها بحسب المشتركات التي تجمعها على هامش المفاهيم العامّة، إلى أن يصل إلى حقيقة واحدة أو عدّة حقائق نهائيّة كمبدأ العالم أو مركز العالم.

= اشتهر بالفلسفة أكثر من أيّ مجال آخر. وُلد لأبوين عامليْن ودرس في مدرسة (مستشفى المسيح Christ's Hospital). خدم في الجيش ثمّ في فيالق الاستخبارات الخاصة بالقبض على الجواسيس من بين اللّاجئين على الحدود اليوغسلافيّة (السابقة) ـ النمساويّة. حصل على زمالة دراسيّة في كلّية (كيبل Keble College) في أوكسفورد وهناك درس التاريخ والفلسفة والسياسة والاقتصاد خلال سنة كاملة، ثمّ تخصّص في علم السياسة الاجتماعية. أشهر كُتبه *الفلاسفة العِظام* The Great Philosophers ويتناول تاريخ الفلسفة الغربيّة، *وإعترافات فيلسوف* *Confessions of a Philosopher* ـ 1997م ـ *وفلسفة شوبنهاور* *The Philosophy of Schopenhauer* ـ 1983م ـ *ومظاهر واغنر* (*Aspects of Wagner*) ـ 1968م ـ *والعاطفة الكئيبة* *The Tristan Chord: Wagner and Philosophy* ـ م ـ ورواية بعنوان *مواجهة مع الموت* *Facing Death* والتي طُبِعت في ما بعد باسم *قصّة حُبّ* *Love Story* وكتاب *سُحُب المَجد: طفولة هوكستون* *Clouds of Glory: A Hoxton Childhood* في *سيرته الذاتيّة* والذي فاز بجائزة أوكرلي للسّير الذاتيّة (*J. R. Ackerley Prize for Autobiography*) عام (م). [المترجم].

(1) برايان ماغي، *الفلاسفة العظام*، عزت الله فولادوند، طهران، منشورات الخوارزمي، 1993م، ص (136).

ومن هنا فقد اعتبر أولئك العلماء بعض العناصر الأربعة (وهي الماء والتراب والنار والهواء) حقيقة مركزيّة، واعتبر البعض الآخر الذرّة هي المادّة النهائية، في حين قسّم فريق ثالث العالم إلى قسميْن اثنيْن: عالم *روحانيّ* وآخر *جسمانيّ*، وقالوا بأنّ الإنسان يتضمّن كلا الجزئيْن (أي الروح والجسم). ومهما يكن من أمر، فإنّ تقسيم الحقيقة إلى قسميْن منفصليْن ومستقلّيْن يندرج ضمن الفلسفة الثنائيّة، وقد ظهرت صورها المختلفة منذ العصور الأولى وحتى عصرنا الحالي، وتميّز بعضها بصّبغة دينيّة كذلك، بيد أنّ النقطة المهمّة في موضوع الثنائيّة تتمثّل في تقابل واستقلال الطرفيْن.

والفلسفة الثنائيّة (Dualism) هي كلّ نظريّة تتّخذ من شيئيْن اثنيْن محوراً لموضوعها، وأشهر نماذجها تقابل العقل ـ الجسد، وهي تتعارض مع فلسفة الوحدة المتمثّلة في قالب المثاليّة (Idealism) ـ التي تتمحور حول العقل ـ *والفلسفة الطبيعيّة* (Physicalism) ـ التي تتّخذ من الجسد أو المادّة محوراً وحيداً لها[1].

وكما قلنا، فإنّ المذهب الذرّي انبثق من صميم الثنائية الأنطولوجيّة التي نادى بها **ديكارت** التي تلت ثنائيّته الأنثروبولوجيّة، إلّا أنّها لم تتوقّف عند حدود العقل والفيزياء بل تعدّتهما إلى فهرست من التفكيكيّات والإثنينيّات. وتشتمل تلك الإثنينيّات التي تحتلّ مكانه متميّزة في تاريخ الفكر الغربيّ، على جدول لا نهائيّ لإثنينيّات الذات ـ الآخر، والعقل ـ الواقع، والكلّيّ ـ الجزئيّ، والروح ـ الجسد، والخاصّ ـ العامّ، والرجل ـ المرأة والرئيس ـ

(1) أنظر: Simon Blackburn, *Dictionary of Philosophy*, London, Oxford, 1996, p.110.

المرؤوس، والعقل ـ العاطفة، والثقافة ـ الطبيعة، وما شابه ذلك[1].

ونلفت هنا إلى أنّ فلسفة **ديكارت** تستند إلى تقسيم العالم إلى جوهريْن أو عنصريْن مُنفصليْن ومستقلّيْن عن بعضهما البعض، وهما *النّفس والمادّة*؛ أمّا ميزة النّفس فهي التفكير وأمّا المادّة فهي التمدّد[2]. وقد وصل هذا الفيلسوف في رسالة تأمّلاته إلى نتيجة مفادها أنّه إذا كانت ماهيّة (الأنا) الفكر ـ أي مطلق المدركات المعرفيّة ـ تشمل الأحاسيس والشهود والمعارف، فإنّ ذلك يعني أنّ ماهيّة الخارج كذلك تشمل البُعد أو التمدّد في الطول والعرض والعمق أو الفضاء. كما أنّ خاصيّتها الذاتيّة هي الأخرى تمثّل أمراً كمّيّاً ـ أي مكانيّاً متحيّزاً. أمّا الجوانب النوعيّة للعالم كاللّون والصوت والتذوّق والرائحة فهي في الحقيقة أمور ذهنيّة[3] نابعة من تصوّرات الإنسان وانطباعاته.

بيد أنّ المشكلة الأساسيّة في فلسفة **ديكارت** تكمن في تفسير العلاقة الموجودة بين جوهرَيْ العقل والمادّة باعتبارهما يمثّلان الجزء الأعظم من الـ(أنا)، ولم يتمكّن في الواقع من إيجاد أيّ حلّ لهذه المعضلة. ووفقاً للتعريف الذي قدّمه ***الديكارتيّون*** للجوهر المستقلّ فإنّه لم يكن بالإمكان من الناحية المنطقيّة إيجاد علاقة بين ذينك الجزئيْن المستقلّيْن، أي الجوهر الجسمانيّ وجوهر التفكير[4]. وحتى بعدما أُضيف جوهر (الإله) إلى هذيْن الجوهريْن فإنّ **ديكارت** لم

---

(1) أنظر كتاب: Burrwood, Gilbert & Lenon, *Philosophy of Mind*, p.5.

(2) «إنّ جوهر الروح عبارة عن الفكر كما أنّ جوهر المادّة هو البُعد».

(3) أنظر: رينيه ديكارت، *تأمّلات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى*، أحمد أحمدي، طهران، مطبوعات مركز النشر الجامعي، (1988م).

(4) جون وول، *بحث في ما وراء الطبيعة*، يحيى مهدوي، طهران، الخوارزمي، (1996م)، ص (279).

يتمكّن من حلّ مشكلة العلاقة بينهما، والسبب في ذلك فهو كما قال سبينوزا (Spinoza)[1]: «إذا لم يوجد شيء مشترك بين شيئيْن أو أكثر لا يمكن اعتبار أيّ منهما علّة للآخرين». ويرى **سبينوزا** أيضاً أنّ جوهر (الله) كذلك ـ الذي يُعتبر وفقاً لما قاله **ديكارت** منفصلاً ومستقلّاً عن الأجزاء السابقة ـ لن يكون له أيّ تأثير على تلك الأشياء[2]. وبناءً على ذلك، وعلى الرغم من اعترافه بأنّه لا يمكن تجاهل أو إنكار وجود علاقة بين جوهرَيْ الجسم والروح، وأنّه طالما أنّنا موجودون فإنّ ذلك يقتضي أيضاً وجود علاقة ووحدة

---

(1) باروخ دي سبينوزا (Baruch de Spinoza 1634 ـ 1677م): فيلسوف هولندي من أسرة يهوديّة برتغاليّة هاجرت بعد سقوط غرناطة عام (1492م)، وصدور مرسوم الملك فرديناند بطرد اليهود منها، وملاحقة محاكم التفتيش. تلقّى تعليمه الإبتدائيّ في مدرسة عبرية، ثم انتقل إلى المدرسة الإكليركيّة في (بيريرا)، وأشرف والده على تعليمه. ألمّ بالثقافة الغربيّة والتراث الإغريقي القديم، ودرس الرياضيّات والفيزياء ومبادئ الطب. ثم قام بدراسة مؤلّفات وأعمال كوبرنيق و(جاليليو) و(كبلر) و(ديكارت)، مما جعله يبتعد عن اليهودية. وهاجمه رجال الدين وحكموا عليه بالحرمان الدينيّ عام (1656م)، ثم نُفي في إحدى ضواحي أمستردام. كان سبينوزا يكسب عيشه من صقل العدسات الزجاجيّة. ألّف في هذه الفترة كتابه المسمّى *رسالة موجزة في الله والإنسان وسعادته*، ثم كتابيه *رسالة في إصلاح العقل* و*مبادئ فلسفة رينيه ديكارت*. حاول سبينوزا حل مشكلة ديكارت بخصوص علاقة العقل بالمادّة. وقد اعتبره الفيلسوف البريطاني بيرتلاند رسل أنبل الفلاسفة وأقربهم إلى القلب لأنه كان يعيش فلسفته أكثر من أي فليسوف آخر. كان سبينوزا يؤمن بأن الفلسفة يجب أن تُبنى على قواعد صلبة عقلانيّة مثل القواعد التي بُني عليها علم الهندسة المستوية المعروفة بهندسة إقليدس. لذلك قام بإخضاع الفلسفة الميتافيزيقيّة التي تبحث في الوجود والمادّة وخلافه، إلى القواعد التي تُبنى عليها الهندسة، مثل الهندسة المستوية. [المترجم].

(2) بايكين وسترول، ***كليّات الفلسفة*** *(مبادئ عامة في الفلسفة)*، مجتبوي، طهران، منشورات (حكمت)، 1989م، ص (161 ـ 16).

كاملة بين النفس والجسد[1]، لكن يبقى استقلالهما عن بعضهما البعض يمثّل العائق الأكبر في طريق إيجاد تفسير عقلاني لتلك العلاقة.

إلى ذلك، كان **ديكارت** يؤمن بقدرة العقل على التأثير في العالم بواسطة اتحاده الملغز مع الجسد. وبالإضافة إلى الحركة الميكانيكيّة للجسد، فإنّ «*الإرادة*» التي تمثّل حركة ذهنيّة، يمكنها إيجاد تغيير في الأعضاء الجسميّة والعالم على السواء. إلّا أنّ فكرة الربط العليّة للعقل كانت أضعف من أن تُقبَل حتى في حياته هو نفسه. فمن خلال تلك الفكرة تمكّن **ديكارت** من إيجاد حلّ للمسألة الفلسفيّة مقتبساً ذلك من البحوث الفيزيولوجيّة التي أُجريت في القرن السابع عشر[2]، لكنّ التوضيح الفيزيولوجيّ بشأن موضع الصراع العليّ القائم بين العقل والواقع لم يتمكّن هو الآخر من تقديم الجواب المطلوب للسؤال الفلسفيّ المتعلّق بكيفيّة أو شكل العلاقة الموجودة بين الجوهريْن المستقلّيْن، الجوهر الجسمانيّ والجوهر النفسيّ.

ونلاحظ هنا أنّ ما قاله هذا الفيلسوف من أنّ حركة العقل ـ أي «الإرادة» ـ هي علّة جميع حركات الجسد لم يكن منسجماً كذلك مع المبدأ الأساسيّ للآليّة ال**ديكارت**يّة[3]، وهو المبدأ نفسه الذي

---

(1) محمد علي فروغي، ***سير حكمت در اروپا*** (= مسار الحكمة في أوروبا)، طهران، منشورات (زوار)، 1988م.

(2) كان (ديكارت) يعتقد بأنّ الصراع العليّ الموجود بين العقل والجسد، والذي أدّى إلى أنّ يؤثّر من خلاله الجسد على العقل وهذا الأخير على الجسد، كان يعتقد بأنّ الصراع المذكور يبدأ في *الغدّة الصنوبريّة* (pineal gland)، وأنّه يجري في هذه الغدّة نوع من النفوذ والتأثير بين العقل الجسمانيّ الممتدّ والنفس المفكّرة غير الممتدّة. (بايكين وسترول، المصدر نفسه، ص 153).

(3) أنظر: .Burrwood-Gilbert-Lenon, *ibid*, p19

ادّعى أنّ عالم المادّة نظام مغلق، وأنّ العلل الفيزيائيّة كافية لوحدها لإيجاد الأحداث الفيزيائيّة. حتى قال **لايبنز** (Leibniz)[1]: «يبدو أنّ السيّد **ديكارت** قد أخلى الساحة!»[2]. ويعتقد **جيلسون** (Gilson)[3] أنّ النتيجة المباشرة والضروريّة للثنائيّة **الديكارتيّة** كانت تتمثّل في إنكار العالم الخارج عن العقل.

ويضيف **جيلسون** كذلك: «... لأنّ **ديكارت** نفسه كان يمثّل عقلاً واحداً، والمتطلّبات الطبيعيّة للعقل تقتضي أن يمتلك المفهوم فقط. أمّا مفهوم المادّة في حدّ ذاته فيعني التمدّد في الحيّز وفقاً للأبعاد الثلاثة، ولكن عندما نقوم بدراسة هذا المفهوم بشكل دقيق لا يمكننا إيجاد شيء ما نستطيع من خلاله استكشاف ما يُقابله»[4].

هذا، واضطرّ **ديكارت** إلى الاعتقاد بأنّه يمكن تصوّر بعض المفاهيم الأخرى إضافة إلى المفهوم التجريديّ للمادّة والمفاهيم

(1) جوتفريد لايبنز (1646Gottfried Leibniz ـ 1716م): فيلسوف ألماني وعالم طبيعة ورياضيّات ودبلوماسي مكتبيّ ومحامي. يرتبط اسم لايبنتز بتعبير «*الدالة الرياضيّة*» (1694)، التي كان يصف بها كلّ كمية مُتَعَلّقة بمنحنى، مثل ميل المنحنى أو نقطة معيّنة على المنحنى. ويعتبر لايبنتز مع نيوتن أحد مؤسّسي علم التفاضل والتكامل وبخاصة تطوير مفهوم التكامل *وقاعدة الجداء*. كما طوّر المفهوم الحديث لمبدأ انحفاظ الطاقة. [المترجم].

(2) برايان ماغي، *الفلاسفة العظام*، عزت الله فولادوند، طهران، منشورات الخوارزمي، 1993م، ص (145).

(3) إتيان جيلسون (Étienne Gilson 1884 ـ 1978م): مؤرّخ وفيلسوف فرنسيّ، من آثاره *فلسفة القرون الوسطى* La Philosophie du Moyen Age ـ 19م ـ وروح *الفلسفة في القرون الوسطى* L' Esprit de la Philosophie Medievale ـ 193م. [المترجم].

(4) إتيان جيلسون، *نقد الفكر الفلسفي الغربي*، أحمد أحمدي، طهران، منشورات (حكمت)، 1402هـ، ص (172 ـ 173).

الهندسيّة، كتصوّر انتباه العقل إلى الخارج حيث يستطيع العقل إنشاء مفاهيم تجريديّة وخياليّة، لكن يبقى مصدر تلك المفاهيم هو الإحساس الذي لا يُعتبر معلول العقل لأنّه لاإراديّ وغير مُتوقَّع. وبناءً على هذا، يقوم العقل بتصوّر العالم الخارجيّ وافتراضه، وبالطبع فهو لن يُخدع في عمليّة الحدس والإحساس هذه لأنّ الله سبحانه لن يقوم بخداعنا؛ بمعنى أنّ إدراكنا للأشياء يتمّ تفسيره ـ على كلّ حال ـ من قِبَل إله غير مخادع، حيث يخلق نزوعاً فطريّاً في الـ(أنا) من أجل نسبة الأحاسيس والمدركات إلى العالم الخارجيّ.

وهكذا عجز **ديكارت** عن إثبات العالم الخارجيّ ممّا اضطرّه إلى اللّجوء إلى تعاليم *الكتاب المقدّس* باعتباره الحلّ الوحيد في *الشبهة المعروفة بشبهة الرؤيا* (أو الحلم)[1]. لكنّه لم يظلّ وفيّاً

(1) يقول ديكارت: «في الواقع، لقد رأيت رؤيا ليلة 10 نوفمبر 1619م، أخبرتني أن المعرفة الحقّة تأتي عن طريق العقل البشريّ فقط». ويخبرنا أنّه كان يجلس بمفرده بجانب المدفأة في ألمانيا عندما كان مجنّداً بالجيش، حينما توصّل إلى مبدأ الشك. ولإيجاد جذور حقيقيّة ثابتة للمعرفة، جاء بأربعة مبادئ التزم بها في بحثه، وهي: (1) لا تقبل أيّ فكرة إلّا إذا كانت واضحة جليّة؛ (2) قسّم أية مشكلة كبيرة تستعصي على الحلّ إلى أجزاء صغيرة إذا لزم الأمر؛ (3) رتّب أفكارك من السهل إلى الصعب؛ (4) دائماً راجِع أفكارك درءاً للخطأ. لجأ ديكارت في إثبات وجود الله إلى برهان القدّيس «أنسيلم» (1033 ـ 1109م). ولكي نفهم منطق (أنسيلم)، دعنا نتصوّر في أذهاننا أعظم أو أكمل وجود يمكن أن نتخيّله، وليكن الله في مفهوم الديانة المسيحية، أي أنه يبلغ الكمال في العلم والقوّة والخلود ...إلخ. الآن نسأل أنفسنا: هل هذا الإله الذي نتخيّله، موجود فقط في عقولنا؟ إذا كان موجوداً فقط في عقولنا، فهو لن يكون أكمل أو أعظم شيء يمكن أن نتصوّره؛ لماذا؟ لأن الإله الموجود في العقل والموجود أيضاً في الواقع سوف يكون أعظم من الإله الموجود في العقل فقط. لهذا يمكننا القول أنّه لو استطعنا أن نتخيّل أعظم شيء أو إله في عقولنا، هذا الإله لابد من أن يكون موجوداً أيضاً في الواقع. [المترجم].

لمنهجيّته في الشكّ، فلجأ إلى استعارة بعض المعلومات من الكتاب المقدّس من أجل نسبة ضرورة وجود العالم الواقعيّ إلى (إله) لم يكن قد أقام البرهان على وجوده من قبل. وعلى الرغم من استناده إلى الإيمان المسيحيّ المطلَق والخالي من أيّ شكّ، إلّا أنّه مع ذلك لم يستطع إثبات العالم الخارجيّ، لأنّه عندما يقتصر العلم بالعالم الخارجيّ على العلم بالمقولات والمعلومات الإلٰهيّة فإنّ هذا العلم سيبقى ثابتاً حتى وإن كان العالم الخارجيّ معدوماً، ولن يكون بحاجة إلى وجود أيّ عالَم خارجيّ على الإطلاق. ولهذا لم يجد **بيركلي** (Berkeley)[1] أمامه غير إنكار وجود العالم خارج العقل ولم يكن بمقدور **هيوم** (Hume)[2] سوى نفي العليّة[3].

تجدر الإشارة إلى أنّ جزءاً كبيراً من جهود الفلسفة الغربيّة الحديثة بعد **ديكارت** انصبّ باتّجاه تقديم تفسير للعلاقة بين الجسم

---

(1) جورج بيركلي (1685 ـ 1753م): فيلسوف وأسقف أنغليكانيّ، ومن أهم مساندي الرؤية الجوهريّة في القرن الثامن العشر الميلادي. إدّعى أنّه لا يوجد شيء اسمه مادّة على الإطلاق، وما يراه البشر ويعتبرونه عالمهم المادّي لا يعدو أن يكون مجرّد فكرة في عقل الله. وهكذا فإنّ العقل البشريّ لا يعدو أن يكون بياناً للروح. وعُرِفَ بيركلي بفلسفته المثاليّة «الشجرة التي تسقط في الغابة ليست موجودة ولم تسقط ما لم يرها مشاهد». لكنّه فطن أيضاً إلى أنّ المشاهد أو المبصر، موجود في كلّ الأحوال، وهو الله [سبحانه]. [المترجم].

(2) ديفيد هيوم (1711 ـ 1776م): فيلسوف ومؤرّخ إنكليزيّ، مُنشئ الفلسفة الظاهرية التي تنبثق من فلسفتَيْ لوك وبيركلي. من كُتبه *محاولات في الإدراك البشريّ* و*تأريخ إنكلترا*. [المترجم].

(3) وعلى هذا، وكما قال جيلسون فإنّ عهد ديكارت الذي بدأ بشكوك ميشيل دو مونتنيه Montaigne (1533 ـ 159م) قد انتهى بشكوك هيوم، وهكذا أصبحت الثنائيّة الديكارتيّة مصدر الإلهام على مرّ التاريخ لكلّ من الفلسفة المثاليّة والفلسفة الماديّة بصرف النظر عن التضادّ النظريّ القائم بينهما. (جيسلون، مصدر سابق، ص «198 ـ »).

والروح فأوجد أطيافاً واسعة من ردود الفعل الفكريّة المتمثّلة في الآراء التي تناولت تفسير العلاقة بين الجواهر المادّية والروحيّة، أو تلك التي ترجّح أحد جواهر المادّة أو الروح. ومن الأمثلة على الآراء الأولى يمكن الإشارة إلى النظريّة العدديّة أو المذهب المقارن **لمالبرانش** (Nicolas Malebranche)[1] والمونادولوجيا (Monadology) أو الانسجام المذكور في مبدأ **جوتفريد لايبنز** ونظريّة (*أصالة الموازاة* **لسبينوزا**، بينما يمكننا ملاحظة أمثلة عن الآراء الأخرى في ما قاله **بيركلي وهيغل** (Hegel)[2] **وهيوم** إضافة إلى الفلسفة الوضعيّة.

هذا، وقد توسّعت الفلسفة الذرّانيّة بعد **كانط** (Kant)[3] بشكل لم يسبق له نظير، حيث كانت في بداية الأمر عبارة عن ثنائيّة *العقل*

---

(1) مالبرانش (1638 ـ 1715م): خطيب وفيلسوف عقلانيّ فرنسيّ، حاول التوفيق بين أفكار سانت أوغسطين St. Augustine وديكارت لإثبات الدور الفعّال لله عزّ وجلّ في كلّ مظاهر العالم. أنكر إمكان اتّصال العقل بالمادّة، وقال بأنّ الحسّ والخيال فينا ليسا منّا بل من الله. وجعل فكرة النظام أساساً للأخلاق. من كُتبه *طلب الحقيقة*. [المترجم].

(2) فريدريش هيغل (1770 ـ 1831): فيلسوف ألماني وُلد في شتوتغارت بألمانيا؛ قال بأنّ الكائن والفكر شيء واحد هو الفكرة، والفكرة تتطوّر على مراحل، هي: الإثبات ثمّ النّقض ثم الخلاصة. من كُتبه *المنطق الكبير ومبادئ فلسفة الحقّ*. *المنجد في الأعلام*، الطبعة الخامسة والثلاثون، 1996م، دار المشرق، بيروت. [المترجم].

(3) عمّانويل كانط (1724 ـ 1804م): فيلسوف ألماني حاول في فلسفته الإجابة عن بعض الأسئلة، مثل: «ماذا أستطيع أن أعرف؟» و«ماذا يجب أن أعمل؟» و«هل هناك إمكانيّة للرجاء؟». وضع كانط العقل في فلسفته في صلب الوجود ومحوره كما وضع كوبرنيكوس الشمس في وسط النظام الفلكي؛ والعقل برأي كانط يفعل في الإطار النظريّ والعمليّ الأخلاقيّ. من كُتبه: *نقد العقل المَحض ونقد العقل العملي ونقد ملكة الحكم وأُسس ماورائية الأخلاق*. [المترجم].

ـ *الواقع*، ثمّ *المادّة ـ التمدّد* في فلسفة **ديكارت**. والواقع أنّ فشل **ديكارت** وأنصاره في البرهنة على العالم الخارجيّ بواسطة مبادئ الرياضيّات دفع **بكانط** إلى تأليف كتابه «*نقد العقل المحض أو الخالص*» وإخراج القضايا الميتافيزيقيّة التي كان يُطلق عليها خلافيّة الطرفين، من دائرة البحوث الخاصّة بالعقل النظريّ لأنّ الإجابة عن مثل هذه القضايا لم تكن ضمن القدرات العقليّة. وقد اكتشف **كانط** من خلال بيانه للطبيعة الاستعلائيّة للمبادئ العاقلة والمقولات الأصليّة الميتافيزيقيّة، اكتشف أنّ حلّ تلك القضايا الميتافيزيقيّة الخلافيّة يدخل ضمن صلاحيّات *العقل العمليّ*.

«أصبح من واجب الأخلاق الآن حلّ مشاكل ما بعد الطبيعة من دون استشارة ما بعد الطبيعة نفسها!»[1].

وعلى الرّغم من أنّ الفلسفة الذرّانيّة الانفصاليّة بدأت مع ثنائيّة **ديكارت** إلّا أنّ انتشارها وتوسّعها كان رهناً بفلسفة **كانط**، حيث تطوّرت الذرّانيّة من فصل (الأنا) إلى جسد وعقل في فلسفة **ديكارت** إلى فصل العقل (أو الذهن) إلى الشعور والعقل في فلسفة **كانط**. لكنّ الأخير كان يؤمن بوجود علاقة بين فصل الجواهر المادّية ومبدأ العلّيّة الذي يُعتبر إحدى مقولات العقل. وكذلك الحال مع أنثروبولوجيّته فهي لا تعترف بوجود فاصل بين أفراد البشر من حيث كونهم ساكنين مختارين في عالم العقل العملي أو من حيث كونهم أعضاءً مجبرين في العالم المادّيّ[2].

وهكذا، أدّت الجهود التي بذلها **كانط** في نقد العقل المحض

---

(1) إتيان جيلسون، *نقد الفكر الفلسفي الغربي*، أحمد أحمدي، طهران، منشورات (حكمت)، ص (217).

(2) المصدر نفسه، ص (220).

(أو الخالص) إلى منح الأولويّة للأسلوب الفلسفيّ الفيزيائيّ على التعاريف التجريديّة للرياضيّات ضمن الإطار الفلسفيّ. وكما قال **جيسلون** فقد أحلّ **كانط** فلسفة أصالة الفيزياء محلّ فلسفة أصالة الرياضيّات التي قال بها **ديكارت**، بل أشاعَ المادّية[1] بالذات في إطار الفكر. وفي الحقيقة، إنّ هيمنة المادّية على العلم وانتشار الأساليب التجريبيّة في العلوم الإنسانيّة يمثّل أهمّ النتائج الفلسفيّة على الإطلاق.

علاوة على تفسير الفلسفة الوضعيّة والمادّية للذرّانية الديكارتيّة ضمن إطار المادّية بعد (كانط) وذلك عبر تفضيل الجوهر المادّي على جوهر الروح، فقد توسّع العلم الحديث كذلك في المجالات المختلفة وخاصة مجالات العلوم الإنسانيّة مرتدياً حلّة مادّية. وحاولت تلك العلوم نشر الفلسفة المادّية في ضوء تقسيم العالم إلى جزئين مادّي وغير مادّي، وغضّ النظر عن المسائل غير المادّية أو إخراجها من دائرة العقل النظريّ. على سبيل المثال، كان للاتّجاه المادّيّ الذي تدعمه بحوث أطباء الأعصاب تأثير كبير على علم الاجتماع وعلم النفس، وبالتالي على العلوم التربويّة ككلّ، الأمر الذي أدّى إلى تفسير الظواهر الإنسانيّة بالاستناد إلى العلّية الاجتماعيّة (social casuality) أو العلّية المادّيّة.

«إنّ ما نسميّها بالحوادث النفسيّة هي في الحقيقة كالأحداث

---

(1) المادّيّة (Materialism) بوجه عامّ: مذهب فلسفيّ يردّ كلّ شيء إلى المادّة ويعتبرها أصلاً ومبدأً أوّلاً، به دون غيره تُفسّر الموجودات. وقد عُرفت المادّية منذ القِدم وبدت آثارها في نزعات فلسفيّة وسياسيّة مختلفة. وهي تُقابل *الروحيّة* (Spiritualism) *والمثاليّة* (Idealism). وفي علم الأخلاق، تُعرَّف بأنّها نزعة إلى أنّ الخيرات المادّية وحدها هي التي يجدر بالإنسان أن يسعى وراءها. [المترجم].

الجسمانية، إذ وحدها التركيبات والمكوّنات المختلفة للمادة تكون في حالة الحركة... فأيّ تصوّر ـ كتصوّر الألم والإدراك والذاكرة وغير ذلك ـ ليس سوى مجموعة من الأحداث الجسمانيّة في نظامنا العصبيّ والدماغيّ»[1].

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض العلوم مثل علم الاجتماع وعلم النفس والعلوم التربويّة المتأثّرة بفلسفة **ديكارت**، أذعنت للعليّة الاجتماعيّة، شأنها في ذلك شأن الفروع الأخرى في العلوم الإنسانيّة، وأصبحت تخوض موضوع العلاقات العلّية الموجودة بين الظواهر المادّية[2]. وفي الواقع كان للمذهب الذرّي مقتضياته الخاصة بالنسبة إلى العلوم الإنسانيّة حتى اتسّع نطاقها بواسطة علم الأحياء وعلم الأعصاب والنفس وعلم الحاسوب وعلم النّفس[3].

وقد أدّى النّقد الذي تعرّضت له الفلسفة المادّية في العلوم الإنسانيّة إلى حلّ مسألة العلاقة القائمة بين العقل والجسد، وهو الحلّ الذي غدا في ما بعد أساس الملاحظة، وشرع الفلاسفة الجدد في تكثيف جهودهم وبذل ما في وسعهم للإجابة على السؤال التالي: «كيف يتسنّى للعقل غير الفيزيائيّ التعامل مع الجسد الفيزيائيّ أو المخّ (الدّماغ) في الوقت الذي يُعتبر فيه العقل غير فيزيائيّ ولا يمتلك التمدّد في المكان، وليس له حجم أو شكل أو كتلة أو طاقة، بينما يُعتبر المخّ الفيزيائيّ ذا تمدّد وحجم وشكل وكتلة وطاقة وشحن؟»[4].

---

(1) بابكين ـ سترول، مصدر سابق، ص (155).

(2) أنظر: Burrwood, Gilbert, Lenon, *ibid*, p.24.

(3) أنظر: R. Double, *Beginning Philosophy*, New York, Oxford, 1999, p.131.

(4) أنظر: *Ibid, p.115*.

هذا، وظهرت حتى الآن ستّ نظريّات على الأقلّ تتنافس في ما بينها في مجال علاقة العقل بالجسد، وهي:

1 ـ الثنائيّة المتبادلة.

2 ـ الثنائية المتوازية لمالبرانش.

3 ـ الثنائية الظاهراتية (Phenomenalism).

4 ـ الوحدة الظاهراتية.

5 ـ المادّية الإقصائية.

6 ـ المادّيّة غير الإقصائية[1].

وتشير النظريّات المذكورة إلى جهود العلماء في الربط أو الوصل بين الأجزاء التي عملت الفلسفة الذرّانيّة على فصلها بعضها عن البعض الآخر؛ وكذلك فكرة العوالم الثلاثيّة التي ابتدعها **بوبر** (Popper)[2] فهي الأخرى تُعتبر مسعى آخر للتحرّر من نير الفلسفة المذكورة.

---

(1) أنظر: *Ibid, p.103-104, 115-116; Blackburn, p.122, 196 & 267*.

(2) كارل ريموند بوبر Karl R. Popper (1902-1992م): فيلسوف إنكليزيّ نمساويّ المولد، متخصّص في فلسفة العلوم. عمل مدرّساً في معهد لندن للاقتصاد. يُعتبر أحد أهمّ وأغزر المؤلّفين في فلسفة العلم في القرن العشرين، كما كتب بشكل موسّع عن الفلسفة الإجتماعيّة والسياسيّة. والداه يهوديّا الأصل لكنهما تحوّلا إلى الديانة المسيحية، إلّا أنّه يصف نفسه باللاأدري. درس بوبر الرياضيات والتاريخ وعلم النفس والفيزياء والموسيقى والفلسفة وعلوم التربية. عام (1928م) حصل على درجة الدكتوراه في مجال مناهج علم النفس الإدراكي. وفي (1930م) تزوج وبدأ كتابة أوّل أعماله التي نُشرت في صورة مختصرة بعنوان منطق البحث عام (1934م)، وفي طبعة كاملة عام (1979م) بعنوان «المشكلتان الرئيستان في النظريّة المعرفية». وفي سنة (1937م) هاجر إلى نيوزيلندة حيث قام بالتدريس في عدة جامعات هناك، وألّف كتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه وذلك عام (1945) والذي اكتسب من خلاله شهرة عالميّة ككاتب سياسيّ. أهم سمة تميز أعمال بوبر الفلسفيّة هي البحث عن معيار صادق للعقلانيّة العلميّة. وما بين عامي (1949- =

وللتخلّص من آثار الفلسفة الذرّانيّة والحدّ من نتائجها، كان **بوبر** يؤمن بوجود ثلاثة عوالم هي: العالم الواقعيّ، والعالم الذهنيّ، وأخيراً عالم النتاجات والصناعات البشريّة. ومن خلال إثباته لوجود العالم الثالث كان **بوبر** يعتبر أنّ تأثير هذا العالم على العالم الأوّل واستناد العقل (الذهن) إلى سلسلة من المجموعات المادّية في العالم الثالث (الكُتُب والمؤلّفات العلميّة والرسوم وغيرها) بُغية إيجاد تغيير ما في العالم الأوّل، كان يعتبر أنّ ذلك يشكّل دليلاً على وجود علاقة بين العالم الأوّل والعالم الثاني عَبر العالم الثالث. وهو يعتقد **بوبر** أيضاً بأنّ النظريّات التي تظهر في العالم الثاني يتمّ اختبارها في العالم الأوّل، فضلاً عن كون تلك النظريّات مستندة إلى المدركات التي تظهر من قِبَل العالم الثالث[1].

ومن وجهة نظر **بوبر** فإنّ الأشياء الموجودة في العالم الثالث تؤثّر في العالم الأوّل عن طريق التفاسير والاختراعات البشريّة التي تُعتبر ضمن العمليّات التي تحصل في العالم الثاني، وإنّ تعامل كلّ من العالم الأوّل والعالم الثالث يُحَلّ بواسطة *تعلّم اللّغة*، وهذا الأخير هو عبارة عن شأن وراثيّ لا يمكن أن يحصل إلّا عن طريق المؤهّلات والحاجات والقدرات الحقيقيّة المتعلّقة بالعالم الأوّل. إضافة إلى ذلك، فإنّ تعلّم اللّغة يُعتبر شأناً ثقافيّاً أيضاً يتعلّق بشكل كامل بالطباع والمبادئ والتراث الثقافيّ. ولا يقتصر تعلّم اللّغة على تمكين الفرد من إيجاد العلاقة بل إنّ كلّاً من اللّغة والعلاقة هما اللذان يصنعان الفرد، ويجعلان تعرّفه على العالم المادّيّ المحيط به

= 1969م) عمل أستاذاً للمنطق والمناهج العلميّة بجامعة لندن. حصل في عام (1965م) على لقب (سير). [المترجم].

(1) أنظر: Karl R. Popper, J. C. Eccles, The Self and its Brain, An Argument for Intergrationism, New York, Routledge, 1902, p.47-48.

أمراً ممكناً. إذاً، تتمّ صناعة الفرد وتكوينه عَبر تعامله مع الأفراد الآخرين والمصنوعات والأشياء المادّية، وبهذا فإنّ الحصول على اللّغة من أجل القيام بالتعامل المذكور يمثّل ضرورة حيويّة لا يمكن الاستغناء عنها[1]. إذن، فكلّ فرد من أفراد البشر يُعتَبَر مُنتَجاً ومصنوعاً من قِبل العالم الثالث لجهة كونه عضواً من أعضاء العالم الأوّل، فضلاً عن انتسابه إلى العالم الثاني.

وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المنظّرون حتى الآن بهدف توحيد أجزاء العالم المتكثّر، إلّا أنّ الذرّانيّة ما زالت تتفاقم وتشيع عبر أسلوب تكثير الثنائيّات التي بدأت مع فلسفة **ديكارت**.

هذا وقد أدّت تلك التقسيمات الثنائية إلى إدخال الروح التفكيكيّة في صلب الثقافة والحضارة الحديثة، ووضعت بصماتها واضحة على جميع التمظهُرات لتلك الحضارة.

ومع أنّ الجذور التاريخية للفلسفة الذرّانيّة تبدو مُعقّدة ومتشعّبة، وكما وصفها **نيتشه** (Nietzsche)[2] قائلاً بأنّها منبثقة من الآلهة القديمة مثل **أبولون** (Apollon) ـ رَمز النظام والاعتدال والعقلانيّة ـ **وديونيزوس** (Dionusos) ـ رمز الإثارة والحياة ـ لكنّها أصبحت اليوم الاتّجاه السائد والشائع، فقد سيطرت على كلّ شعاب النظريّة والعمل في حياة الناس.

---

(1) أنـظـر: F. Lilge, The Vain Questfor Unity, 1959, (Proceedings of Philosophy of Education), p.57.

(2) فريدريك فيلهيلم نيتشه Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900م): فيلسوف ألماني أخذ بمذهب التطوّر، وقال إنّ الحياة ليست غير تنازع البقاء، وبقاء الأصلح، وإنّ «الإنسان الأعلى» هدف يجب الوصول إليه. كان من مؤسّسي العرقيّة الجرمانيّة، ويتلخّص مذهبه بما يُدعى (إرادة القوّة). من كُتبه: نشأة المأساة، وروح الموسيقى، والمُسافر وظلّه وهكذا تكلّم زرادشت، ومدائح ديونيزوس، وإرادة القوّة. [المترجم].

أمّا قصّة اتّساع وانتشار الفلسفة الذرّانيّة عن طريق استمرار التقسيمات الثنائيّة في الفلسفة، ومن ثمّ العلم، وأخيراً مظاهر المدنيّة الحديثة الأخرى، فهي على الشكل التالي: في البداية ظهرت ملامح الفلسفة الذرّانية في ثنائيّة الإنسان مع العالم في موضوع المعرفة من خلال المواجهة بين العقل والواقع في التقليد الفلسفيّ. ثمّ أصبحت في فلسفة **ديكارت** عبارة عن تقسيم الإنسان إلى قسميْن هما العقل والجسد أو الفكر والتمدّد. بعد ذلك، اتّسع مفهومها في فلسفة **كانط** ليشمل تجربة العقل المُقسَّم إلى العقل النظريّ والعقل العمليّ. وأخيراً تشعّبت أفعال العقل (ونعني بذلك القضايا التي ظهرت بواسطة العاقل) في الفلسفة التحليليّة المنطقيّة إلى مجموعتيْن: القضايا الإخباريّة والقضايا القِيَميّة. وازداد الاهتمام بالقضايا الإخباريّة باعتبارها مصدر المعرفة، وتمّ فصلها عن القضايا القِيَميّة في تعاليم ودروس الفلسفة والعلم. وادّعى فلاسفة التحليل المنطقيّ أنّ القضايا القِيَميّة تتعلّق بالعقل العمليّ، وأنّ القضايا الحقيقيّة تتعلّق بالعقل النظريّ. وبما أنّ القضايا القِيَميّة لا تتضمّن أيّ نوع من الخبر فإنّها لا تمنح المعرفة وليست حقيقيّة كذلك؛ فهي إذاً لا تُعتبر قضايا. ولأنّها تُعدّ نوعاً من إظهار الأحاسيس، لذا، لا اعتبار لها ويمكن تجاهلها.

وفي النهاية حاولت الفلسفة الوضعيّة (Positivism) إرساء دعائم العلوم المتعلّقة بالأفعال الإنسانيّة، كالإقتصاد والحقوق والسياسة والتربية والتعليم والإدارة والتكنولوجيا، على قضايا المعرفة في جزئها الحقيقيّ تماماً كالعلوم الطبيعيّة، وبالتالي تنقيتها بالكامل من كلّ القضايا القِيَميّة. ومع اتّساع دائرة الفلسفة الوضعيّة، انفصلت الأفعال الاجتماعيّة عن القضايا القِيَميّة أو عن الأخلاق بشكل عامّ.

وأعتبر **يورغن هابرماس**[1] الفصل الحاصل بين الحقيقة والقيمة أو الاستقلال المتبادل للأساليب الأخلاقيّة وموضوع الحقيقة، اعتبره من أبرز خصائص الاتّجاه الحديث.

وبالتزامن مع محاولات الفلسفة الوضعيّة وإصرارها على الفصل بين العلم والقِيَم، اعتبر **ماكس فيبر**[2] ـ المنظّر في علم الاجتماع الحديث ـ أنّ الفصلَ بين المؤسّسة الاقتصاديّة والأسرة وبين الالتزامات الأخلاقيّة فيهما، اعتبره دعامة الاقتصاد الحديث، وذلك لأنّ الأسرة كانت مركز العواطف والمعتقدات والالتزامات غير العقلانيّة. كما اتّخذ **آدم سميث**[3] موضوع تقسيم الأعمال المعقّدة

(1) يورغن هابرماس: Jrgen Habermas (1926 ـ) من أهمّ علماء الإجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في (دوسلدورف) بألمانيا وما زال يعيش فيها. يُعَدّ من أهم منظّري (مدرسة فرانكفورت) النقديّة. له أكثر من خمسين مؤلّفاً يتحدّث فيها عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهو صاحب نظريّة الفعل التواصليّ. [المترجم].

(2) ماكسيميليان كارل إميل ويبر (فيبر) Maximilian Carl Emil Weber (1920 ـ 1846م): عالم ألماني في الاقتصاد والسياسة، وأحد مؤسّسي علم الاجتماع الحديث ودراسة الإدارة العامة في مؤسّسات الدولة، وهو من أتى بتعريف البيروقراطيّة. وكتابه الأكثر شهرة هو الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية حيث يُعتبر أهمّ أعماله المؤسّسة في علم الاجتماع الدينيّ، وأشار فيه إلى أنّ الدين هو عامل غير حصريّ في تطوّر الثقافة في المجتمعات الغربيّة والشرقية. وفي كتابه الشهير أيضاً السياسة كمهنة عرّف الدولة بأنها الكيان الذي يحتكر الاستخدام الشرعيّ للقوة الطبيعية، وأصبح هذا التعريف محورياً في دراسة علم السياسة. درس فيبر جميع الأديان وكان يرى أنّ الأخلاق البروتستانتيّة أخلاق مثالية ومنها استقى النموذج المثالي للبيروقراطيّة والذي يتميّز بالعقلانيّة والرشاد ومن الصعب تطبيقه في الواقع ولو طبق في التنظيم لوصل إلى أعلى درجات الرشاد. [المترجم].

(3) آدم سميث: Adam Smith (1790 ـ 1723م): فيلسوف اسكتلندي ورائد في =

وتفكيكها إلى أجزاء أصغر وأبسط، أساساً وقاعدة للصناعة الحديثة.

ومن المهم القول إنّ أتباع الفلسفة الوضعيّة بذلوا جهوداً كبيرة لفصل العلم عن الأخلاق والعواطف وإبقائها بعيداً عنهما. وهو ما كان **ماكس فيبر** يعمل من أجله أيضاً حيث كان يؤكّد باستمرار على الفصل بين العقلانيّة الاجتماعيّة من جهة وبين الأخلاق والعواطف من جهة أخرى. ووفقاً لِما كان يراه فإنّ *الفعل العقليّ* هو الفعل الذي يتمّ فصله عن الإحساس (بما في ذلك أحاسيس الإنسان الأخلاقيّة الحميمة أو الأحاسيس العاطفيّة ولذّتها)، ونسبته إلى هدف معروف تماماً مع أجزائه وملحقاته الواضحة والمحدّدة. ويرى **فيبر** أنّ الفعل العقليّ يستند إلى التحديد الدقيق للوسائل التي تكفل الوصول إلى الأهداف الثابتة، إضافة إلى اشتماله على الأهداف الصريحة والموصوفة بدّقة. ويرتكز تعريف الأهداف وتحديد الوسائل على محاسبة دقيقة للكفاءة والفعالية، وكذلك القدرة النسبيّة للوسائل البديلة. لكنّه يعلن بصراحة أنّ الفعل العقليّ يتأثّر باستمرار بالعوامل غير العقلانيّة كالعادات والإخلاص للتقاليد والتمسّك بها، والالتزامات القِيَميّة والأحاسيس والعواطف، إلّا أنّ الاتّجاه العامّ للفعل ـ والقول ما يزال **لفيبر** ـ لا بدّ من أن ينصبّ على إزالة تلك العوامل وإقصائها.

وبسبب هذا التعريف للعقلانيّة المنفصلة عن الأخلاق، اتّخذ

= الاقتصاد السياسيّ وأحد الشخصيات الرئيسية في التنوير الاسكتلندي، وهو صاحب الكتابيْن الشهيرين نظرية المشاعر الأخلاقية والتحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم. وعادة ما يُشار إلى كتابه الأخير باختصار باسم ثروات الأمم، ويُعتبر من أعظم ما أبدع وأول عمل يتناول الاقتصاد الحديث. ويُعدّ آدم سميث والد الاقتصاد الحديث بلا مُنازع [المترجم].

الاقتصاد الحديث والصناعة الحديثة شكلاً يختلف عن شكل الاقتصاد التقليديّ والحرفيّ المستند إلى العلاقات الشخصيّة والتداخلات الأخلاقيّة والعاطفيّة، فكان اقتصاداً يختلف حتى مع البيروقراطيّة. و*البيروقراطيّة* (Bureaucracy) التي تعني إنشاء المؤسّسات المستندة إلى قواعد وأُسس ثابتة، والتي تعتمد على المسؤوليّة وتقسيم العمل الدقيق، تمتلك سلسلة تراتبيّة واضحة ومحدّدة، وشرحاً للوظائف والأنظمة، وتقوم على أساس التنسيق التامّ للمهارات الشخصيّة للمسؤولين مع الاحتياجات الماديّة والعينيّة للمؤسّسات، بشكل يكفل استتباب النظام العقلانيّ في المجتمع.

والنظام العقلانيّ الجديد هو نظام واحد متكامل يتضمّن عرضاً دقيقاً للإشراف والإدارة، ويسيطر على جميع المجالات الاجتماعيّة الواسعة، ويتعذّر تحقيقه إلّا في ظلّ البيروقراطيّة، على أن يكون مرتبطاً بوجود دولة يمكنها التدخّل والسيطرة بشكل كامل.

والواقع أنّ النظام الموحّد المذكور والعامل في ظلّ الدولة الحديثة القائمة على دعائم البيروقراطيّة والإدارة العقلانيّة ومحوريّة *العقد الاجتماعيّ* (social contract)، هذا النظام استطاع تقديم تعريف جديد للوحدة الوطنيّة يختلف في جوهره عن الوحدة الوطنية التي كانت موجودة في الحكومات التقليديّة. فالوحدة الوطنيّة التي أفرزها النظام الاجتماعيّ الحديث تمثّل وحدة حقوقيّة تشمل الآصرة التعاقديّة الموجودة بين كلّ فرد من أفراد المجتمع من جهة، وبين الدولة من جهة أخرى. وعلى الرغم من التعدّديّة الإثنيّة والدينيّة واللّغويّة والعرقيّة وغيرها، فإنّ ما يربط أفراد المجتمع الواحد بعضهم ببعض هو علاقتهم بالدولة، فينشأ بينهم ما يُسمّى بالعقد. وتعمل الدولة الحديثة على إيجاد النظام العقلانيّ، وإقامة الاتحاد في

المجتمع، من دون الاعتماد على العُرف أو الدّين أو التقاليد، ولا حتى علاقات القرابة أو غير ذلك، بل تستند في كلّ ذلك إلى العقد الاجتماعي المشار إليه.

هذا، ويقوم النظام الاجتماعي الحديث بجمع الأفراد من كلّ القوميّات والأعراق والطبقات والجماعات والمذاهب والأديان تحت لواء الدولة ضمن الخارطة الجغرافيّة السياسيّة، ثمّ تعمد إلى السيطرة على السلوك الاجتماعيّ لأولئك الأفراد وفقاً للقانون. أمّا البيروقراطيّة التي تمثّل المؤسّسات العقلانيّة لتلك الدولة، فتعمل على مراقبة الدوافع الغريزيّة والسيطرة عليها. وفي ظلّها يتمّ استبعاد العواطف الإنسانيّة والحبّ والروابط والميول الدينيّة كذلك، أو تتمّ مراقبتها والسيطرة عليها بدقّة على أساس الأهداف العقلانيّة للمجتمع مثل الآراء السياسيّة والمنافع الاقتصاديّة، أو البرامج التنمويّة بشكل عامّ.

وعلى أيّ حال، فإنّ تقسيم العقل، والفصل بين العلم والأخلاق أدّيا إلى قيادة عربة العلم والتقنيّة الحديثة في طريق مُختلفة تماماً عمّا كان معهوداً في العصور السابقة للمعرفة، وأحكمت المادّية سيطرتها على العلم والتقنيّة، ومن جهة أخرى أُدخل ذلك النظام إلى المدنيّة الحديثة في قالب متباين كليّاً عن العهود الماضيّة للحياة الاجتماعيّة، وتمّ بذلك إنشاء وتطوير المجتمع الصناعي على أساس العقلانيّة الأداتيّة. وقد ظهر المجتمع الصناعي والمُدن الحديثة نتيجة لتقسيم العمل الناجم بدوره عن تقسيم الحياة الإنسانيّة إلى مجالَين، مجال خاصّ ومجال آخر عامّ، لذلك فعلى الأفراد الذين يعيشون في المجتمع الصناعي أن يقسّموا نشاطاتهم وأفكارهم واتّجاهاتهم ومعارفهم وكلّ شيء يتعلّق بهم، إمّا على أساس المجال الخاصّ أو على أساس المجال العام.

المجال الخاصّ هو ميدان طرح الأحاسيس والعواطف والقِيَم، بينما يُعتبر المجال العامّ مكاناً لتمظهُرات العقلانيّة الأداتيّة. ولقد كان لتقسيم الحياة إلى مجالين، خاصّ وعامّ، واقتصار المجال العامّ بالأفعال العقلانيّة، إضافة إلى إقصاء عامل الأخلاق والأحاسيس وحصره بالمجال الخاصّ، كان لذلك نتائج مهمّة وآثار واضحة حيث يمكن الإشارة إلى *العلمانيّة* (Secularism)[1] كمثال لتلك النتائج.

---

(1) تعني اصطلاحاً فصل الدين والمعتقدات الدينيّة عن السياسة والحياة العامّة، وعدم إجبار الكلّ على اعتناق وتبنّي معتقد أو دين أو تقليد معيّن لأسباب ذاتيّة غير موضوعيّة. وينطبق المفهوم نفسه على الكون والأجرام السماويّة عندما يُفسّر بصورة مادّية عِلميّة بحتة بعيداً عن تدخّل الدين في محاولة لإيجاد تفسير للكون ومكوّناته. وفي تعريف آخر للعلمانيّة: هي رفض أية سلطات تشريعيّة أو تنفيذيّة في الدين تتدخّل بحياة الفرد. فالدين في العلمانية ينتهي عندما يخرج الفرد من المسجد أو من الكنيسة. مثال للتوضيح: لو حكم على شخص بالإعدام على أساس دينيّ فهذا الحكم مرفوض في النظرة العلمانيّة. فيجب أن يكون الحكم مبنيّاً على قانون قضائيّ وطنيّ تضعه حكومة الدولة ولا يتدخّل رئيس الدولة فيه لأنّ القضاء يجب أن يكون مفصولاً عن الحكم. فالعلمانية لا تنهى عن اتّباع دين معيّن أو ملّة معيّنة، بل تنادي فقط بأن يتمّ فصل الدين عن السياسة والدولة، وبأن تكون الأديان شأناً شخصيّاً بين الإنسان وربّه. وتتّضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي أوردته بعض المعاجم ودوائر المعارف الأجنبيّة للكلمة. تقول (دائرة المعارف البريطانيّة) مادة «Secularism»: «هي حركة اجتماعيّة تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنّه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمّل في الله واليوم الآخر. وفي مقاومة هذه الرغبة طفقت العلمانيّة تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانيّة، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلّقهم الشديد بالإنجازات الثقافيّة والبشريّة، وبإمكانيّة تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة». ويقول (المعجم الدولي الثالث الجديد) مادة «Secularism»: «إتجاه في الحياة أو في أيّ شأن خاصّ، يقوم على مبدأ أنّ الدين أو الاعتبارات الدينيّة يجب ألّا تتدخّل في الحكومة، أو استبعاد هذه =

ولم يقتصر ظهور العلمانيّة على المجال العامّ بل تعدّاه ليشمل أيضاً المجال الخاصّ بما في ذلك الدّين. وتُعتبر العلمانيّة توأم الذرّانيّة حيث تربط بينهما علاقات عليّة. وهناك إجماع تقريباً على وجود العلاقة العليّة ما بين الذرّانيّة والعلمانيّة، إلّا أنّ هناك خلافاً واضحاً كذلك حول من منهما يمثّل علّة الآخر. ومهما يكن من أمر فإنّه بالنظر إلى كون المجال الاجتماعي يرتبط بالأدوار والواجبات المعقولة التي يمتلكها كلّ فرد، وبالنظر كذلك إلى أنّ المجال الخاصّ يُعتبر مسرحاً لعرض أدواره غير المعقولة، يبدو أنّ كلّاً من الدين والأخلاق اللذين يمثّلان المجال العاطفي ـ الأخلاقيّ للعقلانية ينتميان إلى المجال الخاصّ، وهذا ما يُطلق عليه بالعلمانيّة. لكن لا

= الاعتبارات استبعاداً مقصوداً، فهي تعني مثلاً السياسة اللّادينيّة البحتة في الحكومة». وقال آخرون: «هي نظام اجتماعيّ في الأخلاق، مؤسَّس على فكرة إنشاء القِيَم السلوكيّة والخلقيّة على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي، من دون النظر إلى الدين». وعلى المستوى السياسيّ تطالب العلمانية بحرّية الاعتقاد وتحرير المعتقدات الدينيّة من تدخّل الحكومات والأنظمة، وذلك بفصل الدولة عن أيّة معتقدات دينيّة أو غيبيّة، وحصر دور الدولة في الأمور المادّية فقط. وقد استُخدِم مصطلح(Secular) لأول مرة مع توقيع (صلح وستفاليا) الذي أنهى أتون الحروب الدينيّة المندلعة في أوروبا عام (١٦٤٨م)، وبداية ظهور الدولة القوميّة الحديثة (أي الدولة العلمانيّة) مشيراً إلى علمنة ممتلكات الكنيسة بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينيّة أي لسلطة الدولة المدنيّة. والعلمانيّة كذلك هي أيديولوجيا تشجّع المدنيّة والمواطنة وترفض الدين كمرجع رئيسيّ للحياة السياسيّة، ويمكن أيضاً اعتبارها مذهباً يتّجه إلى أنّ الأمور الحياتية للبشر، وخصوصاً السياسيّة منها، يجب أن تكون مرتكزة على ما هو مادّي ملموس وليس على ما هو غيبيّ. وترى أنّ الأمور الحياتية يجب أن تتحرّر من النفوذ الدينيّ ولا تعطي ميزات لدين معيّن على غيره، على العكس من المرجعيات الدينيّة التي تعتمد على ما تعتقده حقائق مطلقة أو قوانين إلٰهيّة لا يجوز التشكيك في صحتها أو مخالفتها مهما كان الأمر. [المترجم].

يجب أن ننسى أنّ العقلانيّة الأداتيّة تحول دون ظهور جميع الأوجه المتميّزة والقدرات الخاصّة للإنسان، ولذلك فإنّ الأقسام المتبقّية تُعزى إلى المجال الخاصّ دون غيره.

ولا شكّ في أنّ فصل هذين المجالَيْن من الحياة عن بعضهما البعض يُنبئ بتضادّ كامل بين كلّ الأجزاء المفصولة، كما هو الحال مع فصل العلم عن الأخلاق (العلم والقِيَم)، والجسد عن الروح، والمجتمع عن الفرد وكلّ الأجزاء المنفصلة الموجودة في الفلسفة الذرّانية للمدنيّة والثقافة الحديثة. ومن هنا نلاحظ بروز تعارض مستمرّ ودائم بين كلّ من العقلانيّة والأحاسيس والرسالات الاجتماعيّة والمطالبات الفرديّة، وكذلك بين العلم والدين وما شابه ذلك، حيث يمثّل إقامة أيّ علاقة بين الأقطاب المتضادّة الهمّ الأوّل للفرد والمجتمع المعاصر.

هذا، وقد كان مفهوم (العقلانيّة) في السابق واسعاً وشاملاً بحيث اشتمل على المجالات النظريّة والعمليّة والعواطف، لكن، في ظلّ الاتّجاه الحديث حيث الفصل بين مجالَيْ العقل النظريّ والعقل العمليّ أو بين المعرفة من جهة، وبين والأخلاق والفنّ من جهة أخرى، أصبحت العقلانيّة الأخلاقيّة ـ العمليّة، والعقلانيّة الفنيّة ـ البيانيّة مقتصرة على بعض المجالات الخاصّة من العمل الاجتماعي، بينما تبنّت العقلانيّة المعرفيّة ـ الأداتيّة بشكل أساس تنظيم الطاقات والقدرات الاجتماعيّة وفقاً لتعيين الأهداف وانتقاء الأدوات.

وبوحي من تأثير الفكرة العقلانيّة **لماكس فيبر**، أضحت المنظّمة والمصنع مظهرَيْن أصليّيْن لاستخدام العقلانيّة المعرفيّة ـ الأداتيّة (بحسب تعبير **هابرماس**) أو العقل المعاشي (كما يقول الشاعر الفارسيّ **جلال الدين الرومي**). وقد فرّت عقلانيّة الهدف ـ الوسيلة الحديثة التي تركّز على إنشاء وتطوير المنظّمة والمصنع باعتبارهما

حجر الزاوية في النظام السياسيّ ـ الاقتصاديّ، فرّت بشدّة من تأثير العوامل غير المعقولة مثل الميول الدينيّة والعلاقات الشخصيّة والرغبات الجماليّة، واتّجهت نحو سيادة الخبرة والكفاءة والرّبحيّة.

وقد أدّى فصل المجال الخاصّ عن المجال العامّ وسيطرة العقلانيّة الأداتيّة على المجال العامّ، إلى ترحيل النساء إلى المجال الخاصّ وسيادة الذكوريّة في المجتمع الحديث[1]، وذلك لأنّ ضمان مصالح الرجال ومنافعهم، والتركيز على خصائصهم الذكوريّة في تكوين المجال العامّ، هو الذي سيطر على العقلانيّة الأداتية، بينما تمّ إقصاء النساء إلى المجال الخاصّ لانسجامهنّ مع العقلانيّة الأخلاقيّة ـ العمليّة والعقلانيّة الجماليّة ـ البيانيّة[2]. لذلك نلاحظ في الوقت الحاضر أنّ بعض النساء اللّائي وُفِّقنَ في أداء واجباتهنّ في المجال العامّ اضطُررن إلى الابتعاد بشكل كامل عن الخصائص الأنثويّة وذلك من أجل القيام ببعض الأدوار الذكوريّة والعمل داخل البيئة الذكوريّة. على سبيل المثال، كلّما ظهرت العلاقات الشخصيّة ـ التي تندرج ضمن المجال الخاصّ للبيئة الذكوريّة ـ داخل المنظّمة أو المصنع، انفصلت مباشرة عن خصائص الأنوثة في التضحية والإيثار، والتحقت بخصال الربحيّة والنفعيّة التي تعدّ من مقولات عقلانيّة الهدف ـ الوسيلة، ولها ارتباط بالأخلاق الذكوريّة، فتندثر تحت غبار الفساد الأخلاقيّ.

مضافاً إلى سيطرة المادّية على مجال المعرفة وسيطرة العلمانيّة على مجال المدنية، فإنّ هيمنة الفلسفة الإنسانيّة كذلك كانت ثمرة

---

(1) جانت ولف، **زنان پرسه زنان نامرئى** (= النساء المشرّدات والنساء الخفيّات)، ترجمة يوسف علي نوذرّي، مدرنيته ومدرنيسم (= الحداثة والعصرانيّة)، طهران، منشورات (نقش جهان)، (2001م).

(2) المصدر نفسه.

النظرة الذرّية للثقافة والمدنيّة الحديثة التي انبثقت من الثنائية وتأثّرت بكثرة التقسيمات الثنائيّة في الفلسفة. أمّا البحث في موضوع هيمنة الفلسفة الإنسانيّة فسنوكله إلى الصفحات القادمة من هذا الكتاب والتي سنخصّصها لموضوع الذاتانيّة.

2 ـ الموضوعانيّة (Objectivism)

تُعتبر *الموضوعانيّة* (Objectivism)[1] من أهمّ مكوّنات الثقافة والمدنيّة الحديثة، فهي من ناحية تمثّل نتيجة من نتائج المادّية المهيمنة على العلم، ومن ناحية أخرى يُشار إليها كنتيجة للذرّانيّة الوجوديّة التي تُقسّم العالم إلى قسميْن: مادّيّ وميتافيزيقيّ. كذلك فهي منحت الأصالة للأساليب المعرفيّة الشائعة في العالم المادّيّ بعيداً عن الأساليب التقليديّة للمعرفة. وتجدر الإشارة هنا إلى وجود علاقة وطيدة بين كلّ من الفلسفة الذرّانيّة والموضوعانيّة والذاتانيّة، على الرغم من أنّ بعضهم يعتبر أحياناً أنّ كلّاً منها مقابلة للأخرى.

وتُقابل كلمة الموضوعانيّة كلمة (objectivism)، والذاتانيّة كلمة (subjectivism) في اللّغة الإنكليزيّة[2]. وهاتان الكلمتان تحملان مفهوماً عن الأقطاب الهادية في البحوث المتعلّقة بنظريّة المعرفة المعاصرة[3]. وعلى هذا فإنّ دراسة الآراء الخاصة بهما يمكن أن

---

(1) تُعَرَّف الموضوعانيّة بأنّها وَصف لِما هو موضوعيّ، وهي بوجه خاصّ مسلك الذّهن الذي يرى الأشياء على ما هي عليه، فلا يشوّهها بنظرة ضيّقة أو بتحيّز خاصّ. والمذهب الموضوعيّ هو منحى فلسفيّ يرى أنّ المعرفة إنّما ترجع إلى حقيقة غير الذات المدركة، وهو ما قال به كانط [المترجم].

(2) أنظر: ماري بريجانيان، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعيّة، طهران، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، 1992م، ص (854).

(3) أنظر: Simon Blackburn, ibid, p.365.

تهيّئ مقدّمة مناسبة ـ وإن كانت موجزة ـ تعيننا على بيان مكانة هذا البحث حول فلسفة أصالة الوجود والنظريّة الإسلاميّة في التربية والتعليم.

والمقصود بموضوعانيّة القضايا المعرفيّة هو *تطابقها مع واقع العالم الخارجيّ*، أو *قابليّتها للاختبار وإمكانيّة تحكيمها في كلّ شيء*، أو *خلوّ القضايا المعرفيّة من أيّة قِيَم*. ومن الواضح أنّ المعاني الثلاثة المذكورة تُكمّل بعضها بعضاً، فعلى سبيل المثال، إنّ إمكانيّة التحكيم الشامل تشير إلى الخلوّ من القِيَم وفقاً لمطابقة القضايا مع الواقع.

وقد دافعت الفلسفة الوضعيّة[1] عن الموضوعانيّة في ما يتعلّق بمفهوم المطابقة مع الواقع، واستناداً إلى الفلسفة الوضعيّة فإنّ القضايا المرئيّة وأسلوب الاستدلال الاستقرائي اللذين يُستفاد منهما لإثبات القضايا المعرفيّة، يتّصفان بالموضوعانيّة، وبالتالي، فإنّ النظرّيات العلميّة التي تفرزها عمليّة استقراء القضايا المرئيّة هي الأخرى تتّصف بالموضوعانيّة. وقد أدّى مفهوم الوضعيّة الموضوعانيّة إلى استقرار بعض المبادئ المعياريّة الخاصة بأساليب البحث العلميّ كعدم الانحياز والتواضع وتقبّل النّقد والاستقلال والانفتاح والتعمّق والبساطة والشموليّة والفائدة والدقّة والتطابق، بحيث أصبح تجاهل هذه المبادئ الطبيعيّة أو مخالفتها في العصر الحديث، يُعدّ سبباً من أسباب تشويه المعرفة وتحريفها.

---

(1) أو الفلسفة الوضعيّة: (Positivism) مذهب أوغست كونت August Comte (١٨٥٧ ـ ١٧٩٨م) الذي يرى أنّ الفكر الإنسانيّ لا يدرك سوى الظواهر الواقعيّة والمحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأنّ العلوم التجريبيّة هي المَثل الأعلى لليقين؛ وعلى ذلك لا محلّ للبحث عن طبائع الأشياء ولا عن عللها الغائيّة [المترجم].

هذا، وقد تعرّضت الموضوعانيّة بمفهوم الإيجابيّة (positivity) التي تعني التطابق مع العالم الخارجي، تعرّضت لانتقادات شديدة، في ما يلي أهمّها:

أ ـ المشاهدة، لا تعني أبداً تسجيلاً عاديّاً وشهادة بعيدة عن تدخّل الحواسّ المستقلّة تماماً عن خلق المعاني، بل تتطلّب وجود شيء خارجيّ ضمن شبكة من الاستنباطات الافتراضيّة، فضلاً عن استخدام المقولات اللّغوية. ولهذا، فهي وبشكل تلقائي، تشمل تفسير التأثيرات الحسّيّة على أساس الأُطر النظريّة واللّغويّة. وأمّا المشاهد فهو ـ في هذه الحالة ـ ليس متلقيّاً أو مُدوّناً مجرّداً لمدركات العالم الخارجي، فلا مندوحة أمامه من التدخّل في عمليّة خلق الدلالات القابلة للتمييز والمتعلّقة بخصائص العالم الخارجيّ. ولا ريب في أنّ العلم يتضمّن قضايا يتمّ تصنيفها في إطار تعاقديّ وعلى أساس رموز لغويّة خاصّة. ولا يمكن أن تلتحق هذه القضايا بالنسيج المعرفيّ العلميّ إلّا إذا كانت تنتمي إلى التصنيفات العامّة التي يصنعها العقل عن خصائص الأشياء والأحداث. لذلك، فعلى الرغم من قدرة أساليب التحقيق أو البحث العلمي على إيجاد الشواهد التجريبيّة المختلفة، لكنّ حتميّة المشاهدات وصحّة تصنيفاتها تبقى غير مضمونة لأسباب عديدة، منها:

1 ـ أنّ المشاهدة فعّالة، وهي متزامنة مع خلق مجموعة كبيرة من العلامات والإشارات وإيجاد ردود الفعل إزاءها من قِبل المشاهد.

2 ـ أنّ المشاهدة تتطلّب تصنيفاً لغويّاً، أمّا العلامات التي تُستخدم لأغراض تنظيم وترتيب الأحداث والأشياء فتكون مبنيّة على أساس مجموعة من المفاهيم الأساسيّة المُسَلَّم بها.

3 ـ أنّ المشاهدة هي أمر استنباطيّ، إذ بإمكان المشاهد أن يتأكّد من رؤيته لشيء ما من خلال تعميم تلك العلامات والإشارات والتفسيرات. ففي المعرفة العلميّة تكون القضايا المتعلّقة بالواقع مستندة إلى الفرضيّات النظريّة، كما تتمّ هداية وإرشاد المشاهدة من خلال العبارات اللّغويّة. وهكذا فإنّ المعرفة العلميّة لا تمثّل انعكاساً مباشراً للعالم المادّي كما يتوهّم بعض الموضوعانيّين.

ب ـ لا يمكن الاعتماد بشكل مستقلّ على المبادئ المعياريّة التي تقدّمها الموضوعانيّة لتقليل نسبة تحريف المعرفة[1] لأغراض التقييم، وبالتالي فإنّ تلك المبادئ تفتقر إلى عنصر الوثاقة. فالعلم ليس مرآة حقيقيّة ومسلّمة للواقع حتى نسعى إلى صقلها من العناصر غير الحقيقيّة وملحقاتها؛ كذلك فإنّ معاني هذه المبادئ المعياريّة لن يبقى ثابتاً مع تغيّر الظروف التفسيرية. ربّما تمنح معايير البساطة وعدم الانحياز والعموميّة والدقّة بعض العلامات لنظريّة ما في بعض مجالات التفسير. مثلاً كانت البساطة في الفيزياء في ما مضى تتمثّل في عدم حاجة النظريّة إلى *حساب التفاضل* (differential calculus)، أمّا في الوقت الحاضر فليس الأمر كذلك. وهكذا تحلّ معايير الوفاء والإخلاص لبعض الآراء محلّ معيار عدم الانحياز في البرامج طويلة الأمد والشاقّة والمُحبطة. يفقد معيار *العموميّة* موقعه لصالح معيار النخبويّة أو الخصوصيّة (Particularism) في دراسة البحوث الانتقائيّة من أجل اختزال وقت الباحث وطاقاته. وبناءً على هذا، لا يمكن للمبادئ المعياريّة التي

---

(1) أنظر كتاب: أدوين آرثر بيرغ (Edwin Arthur Berg)، مبادئ ما بعد طبيعة العلوم الحديثة، مصدر سابق، (المقدّمة)، ص (37 ـ 44).

طرحتها الفلسفة الموضوعانيّة الإطار المعياريّ الوحيد للأسلوب العلميّ أو النّظم المعياريّة الوحيدة للعلم.

والحقيقة، أنّه يتمّ تقييم القضايا المعرفيّة على أساس قدرتها في تأمين المستلزمات الضروريّة المتعلّقة بكلّ مجال من المجالات التفسيريّة الخاصّة، وليس على أساس المعايير الحتميّة والنهائيّة، لأنّ معايير «المواءمة» مع النظريّات المطروحة والمعروفة سابقاً، ومعايير «الانسجام» مع معايير الكفاءة النظريّة، هي نفسها تفتقد عنصر البرهان التجريبيّ أو الحتميّ[1]. ولذلك لا يسعنا تبنّي المعايير العلميّة كإلزامات حتميّة ومسلّم بها للمنهج العلميّ، أو القول بأنّها ذات الأشياء الخارجيّة. لذا، فإنّ استخدام تلك المعايير في عمليّة البحث العلميّ يتوقّف على الشروط المحيطة أو الرغبات أو أهداف الباحثين. ويتمّ تقييم النظرّيات العلميّة والحكم عليها بناءً على المعايير التعاقديّة ـ المتغيّرة بالطّبع ـ من قبيل «الصحّة» و«الكفاءة» و«المواءمة»، وضمن إطار تفسيريّ متغيّر باستمرار. وبشكل عامّ، فإنّ كلّ نظريّة أو ادّعاء معرفيّ مهمّ يتضمّن نوعاً من المراجعة بشأن معايير الرواية والوثاقة السائدة، وتشمل عمليّة تعميم الفرضيّات والنظريّات المعرفيّة على مجالات البحث الأخرى، تقديم تفسيرات جديدة لها، والتي تتمّ وفقاً لمعايير الكفاءة والأغراض التحليليّة المتعدّدة.

والمعرفة العلميّة عبارة عن رواية عن العالم المادّيّ تتأتّى عن

---

(1) مايكل مولكي، العلم وعلم اجتماع المعرفة، حسين كچوئيان، طهران، منشورات (ني)، 1995م، ص (83 ـ 94) و(103 ـ 104)، بالاستناد إلى (avetz, 1971, pp.154-155).

طريق المصادر الثقافيّة الشائعة غير المسلَّم بها. وعلى هذا، بإمكاننا تعريف العالم وتحليله بشكل مختلف تماماً عمّا يُقال عنه في الوقت الحاضر، وذلك بالاستناد إلى الفرضيّات والبديهيّات، وبلغة مختلفة أيضاً.

ج - تشير التحوّلات العلميّة إلى أنّ العلم في العصر الحديث يحاول تجنّب التعميمات الجزميّة الكلاسيكيّة. على سبيل المثال، وخلافاً لما كان متعارفاً عليه في الفيزياء التقليديّة، فقد أصبحت اليوم في الفيزياء الكمّية (Quantum Physics) مسألة ملاحظة قيود العمليّة وأخذ المسائل الدقيقة الموجودة في فنون القياس بعين الاعتبار لفهم القياسات بالشكل الصحيح، أصبحت مبدأً مفروغاً منه ولا يمكن تجاوزه أو تجاهله. كما أنّه ليس بالإمكان التنبّؤ بالأوضاع والحركات الموجودة في مَدَيات أصغر من الذرّة، وهي تُعتبر غير مُعيّنة ذاتياً.

وينظر العلم اليوم إلى مسألة «*استخراج التوضيح الأمثل*» بوصفها معياراً وميزاناً للمعرفة، بدلاً من الاستقراء - الذي يتمّ من خلاله اعتبار الأشياء القابلة للرّؤية شواهد على الأشياء غير القابلة للرؤية - لأنّ باستطاعة المعيار المذكور أن يوفّر قاعدة للإيمان بوجود ما لا يمكن رؤيته كالنواة التي هي أصغر وأدقّ من الذرّة أو *الثقوب السوداء* (black holes) الموجودة في الكون، أو العمر الافتراضي للجليد القطبيّ وغير ذلك، لِما لفَرض مثل تلك الأشياء من فائدة في البيان والشّرح، وتقديم إيضاحات أفضل للعلم حول الكثير من الحوادث، ليس بسبب وجود تلك الأشياء على أرض الواقع، أو أنّه تمّت مشاهدتها بالفعل. هنا يمكن القول بأنّ الأشياء المادّية (الفيزيائيّة) أشياء نظريّة يتّخذها العلماء منطلقاً لموضوع

ما ليستفيدوا منها في النهاية في مجال «*استخراج التوضيح الأمثل*»، لمعرفة ما لا يمكن مشاهدته. ومن خلال هذا الأسلوب يتمّ اختيار النظريّة التي بإمكانها توضيح الحوادث بشكل أفضل من غيرها، وتكون مدعومة بأكبر كَمّ من المعلومات[1].

د ـ لا تتّصف المعرفة العلميّة بأيّ ميزة مقارنة بأنواع المعرفة الأخرى كالمعرفة العامّة المشتركة، وهي بالتالي لا تتوافر على حتميّة وموضوعانيّة أكبر مقارنة بالأنواع الأخرى[2]. وبشكل عامّ فإنّ الموضوعانيّة ـ بمعنى الحياد والابتعاد عن الأهداف المغرضة ـ تكون مستحيلة بالنسبة إلى المعرفة العلميّة، حيث يتمّ بلورة المشاهدات في فضاء *النماذج* (paradigm) العلميّة المتأثّرة بالنظريّات العامة؛ وبالتالي تكون كلّ المشاهدات والقضايا الشهوديّة مثقَلَة بالنظريّات. هذا، وتُبدي النظريّات العلميّة العامة مقاومة شديدة ضدّ النّقض، ولن تكون الاختبارات الخاصة بإثبات صحّة النظريّات ممكنة أبداً إلّا في ظلّ النماذج العلميّة، ونتيجة لذلك فإنّه لا يوجد أيّ معيار موضوعيّ ونهائيّ لتقييم النظريّات المتعلّقة بالنماذج المختلفة[3]. إذن، فالمعرفة العلميّة كذلك ليست أكثر

---

(1) أنظر: R. Double, Beginning Philosophy, pp.62-65.

(2) ويرجع الاختلاف بين المعرفة العلميّة وبين المعرفة العامّة المشتركة إلى التصنيف الدقيق للمدركات في المعرفه العلميّة فضلاً عن الدقّة في تفاصيل الجزئيّات ووفّرتها كذلك.

(3) أنظر: توماس كون، بنية الثورات العلميّة (The Structure of Scientific Revolutions)، الترجمة الفارسية أحمد آرام، طهران، منشورات (سروش)، ١٩٩٠م، ص (١١٥ ـ ١٣٥).

موضوعيّة أو حتميّة مقارنة مع أنواع المعارف الأخرى، ولا يمكن لها أن تتبنّى دور الحَكَم بالنسبة إلى الآخرين أو تحديد مصائرهم.

إلى ذلك، تمتلك جميع أنماط المعرفة إطاراً لغويّاً خاصاً بها يُستخدَم لكتابة كلّ ما يُروى عن العالم، وإعطاء المعنى المطلوب للمعرفة. ومن هنا فإنّ كلّ الإدّعاءات المتعلّقة بالحقيقة ـ سواء أكانت في مجال العلم أم المجالات المعرفيّة الأخرى ـ تستلهم معانيها من القاعدة اللّغويّة ـ النظريّة والاجتماعيّة الخاصّة التي تظهر فيها. فليس هناك أيّ تصوّر يتعلّق بالحقيقة يقع ما وراء اللّغة أو يكون مستقلّاً عنها. وضمن الأشكال الحياتيّة المختلفة وأنواع المعرفة الأخرى، تكتسب الحقيقة والمطابقة مع الحقيقة معاني متباينة ومختلفة. ومن هذا المنطلق، فإنّه لا يمكن اعتبار أيّ لعبة لغويّة حتى تلك المتعلّقة بالعلم، الشكل الوحيد الموثوق لبيان الحقيقة؛ وبالتالي لا يمكن اعتمادها كمحكّ للمعرفة والبحث، أو تقييم الأشكال والأنماط الحياتيّة أو الألعاب اللّغويّة الأخرى. ويؤدّي الاستقلال المفهوميّ لأشكال الحياة والألعاب اللّغويّة إلى فصلها عن بعضها البعض بحيث لا يمكن إطلاقاً تقييم أشكال أو أنماط حياتية أخرى ـ كالفنّ ـ بالمعايير الخاصة بشكل أو نمط حياتي مُعيّن مثل المعرفة العلميّة. وتتبع مسألة فصل الحقيقة عن غير الحقيقة الأسلوب الخاص بحياتنا الاجتماعيّة[1]. وبسبب ما تعرّضت له الموضوعانيّة من انتقادات لاذعة طرح بعض المفكّرين فكرة إجراء تغيير على تعريفها. يقول مانهايم

(1) أنظر: وليام دونالد هادسون، **لودفيغ فيتغنشتاين (Wittgenstein)**، الترجمة الفارسية: مصطفى ملكيان، طهران، منشورات (گروس)، 1999م، ص (62)؛ يوستوس هارت ناك، **فيتغنشتاين (Wittgenstein)**، الترجمة الفارسية منوچهر بزرگمهر، طهران، منشورات (خوارزمي)، 1972م.

(Mannheim)[1] بهذا الشأن: «إنّ القول بأن تكون العلوم الطبيعيّة مشروطة بالظرف الزمانيّ والمكانيّ، والعلوم الاجتماعيّة بالمناخ الثقافيّ والظروف الاجتماعيّة، يتطلّب أن نُعرّف الموضوعانيّة بـ «*اتّفاق المفكّرين*» حول معايير الكفاءة»[2]، وكذلك بوبر اعتبر أنّ قابليّة الاختبار العموميّة تمثّل مفهوم الموضوعانيّة نفسها، حيث قال: «أعتقد بأنّ موضوعيّة القضايا العلميّة تكمن في سهولة اختبارها من قبل الجميع»[3].

وباختصار، فإنّ بعض العبارات مثل (*اتّفاق المفكّرين*)، أو (*اتّفاق المختصّين*)، أو (*إجماع أولي الألباب*)، أو (*قابليّة التحكيم*

---

(1) كارل مانهايم (Karl Mannheim Károly) (1893-1947م): عالم اجتماع يهوديّ (مجريّ المولد) وأحد المؤسّسين لعلم الاجتماع الكلاسيكيّ، بل ويُعتبر مؤسّس علم الاجتماع ككلّ. قضى حياته في هنغاريا منذ طفولته حتى عام (١٩١٩م) ثمّ في ألمانيا (١٩١٩ ـ ١٩٣٣م) وبريطانيا (١٩٣٣ ـ ١٩٤٧م). يُعتبر كتابه المسمّى *الإيديولوجية واليوطوبيا* *(Ideologie und Utopie)* الذي ألّفه باللغة الألمانية عام (1992م)، وتُرجِم إلى اللّغة الإنكليزية تحت عنوان *(Ideology and Utopia)*، يُعتبر من أكثر كُتبه إثارة للجدل خلال جمهوريّة الفايمر (Weimar Republic) من مؤلّفاته الأخرى: أنظمة التفكير ***Structures of Thinking*** ـ ١٩٢٢ ـ ١٩٢٤م *والمحافظة: مقالة في علم اجتماع المعرفة* ***Conservatism. A Contribution to the Sociology of Knowledge*** ـ *1952* ـ *والإنسان والمجتمع في عصر إعادة البناء* ***Man and Society in an Age of Reconstruction*** ـ 1940م ـ وعلم الاجتماع كثقافة سياسيّة ***Sociology as Political Education*** ـ *1930* ـ ومن *كارل مانهايم* ***From Karl Mannheim*** ـ طُبع في (١٩٧١م) و(١٩٩٣م) [المترجم].

(2) مولكي، مصدر سابق، ص (32 ـ 33) بالاستناد إلى: (Mannheim, Ideology and Utopia, New York, Harcourt Brace, 1936, p.300).

(3) كارل ريموند بوبر (Karl R. Popper)، **منطق البحث العلميّ**، الترجمة الفارسية أحمد آرام، طهران، منشورات (سروش)، 1991م، ص (60).

العام) وغيرها، هي تعابير متنوّعة ومختلفة تُستخدم لبيان المعاني الأكثر حداثة للموضوعانيّة.

وفي إطار مفهوم الموضوعانيّة هذا الذي تكتسب فيه المعايير غير التجريبيّة أهميّة خاصة، يحاول العلماء عبر توقّعاتهم وتجاربهم وحتى قِيَمهم الإيديولوجيّة، التدخّل والنفوذ إلى صميم البحوث العلميّة وإجماعهم، لتحديد مسار النظريّات العلميّة. وكما أشار **بوبر** فإنّ التجارب العلميّة هي التي تشكّل دوافع اتّخاذ القرار بشأن قبول أو ردّ القضايا وكفاءة الاختبارات. وهو يعتبر أنّ النظريّات المعرفيّة هي نظريّات غير متكاملة ولا تتّسم بالكفاءة[1]، ما حدا به إلى طرح نظريّة *القابليّة للتكذيب* (Falsifiability)[2]، علماً أنه حتى هذه النظريّة لن تكون بمثابة معيار متكامل ومستقلّ عن الذات/الفاعل والمُلتزم بالأسلوب التجريبيّ، إذا ما اتّفق أهل الرّأي وأجمعوا على أسلوب نفوذ القِيَم والإيديولوجيّة التي يعتمدها المختصّون[3]. هذا ويتمّ اختبار كلّ نظريّة من النظريّات بحسب معاييرها هي بالذات، وتبقى تلك المعايير مصانة ضمن إطار النظريّة المذكورة. وبالتالي فإنّ عمل القضايا المرئيّة يقتصر تحديداً على تأييد النظريّات، وليس بإمكان

---

(1) المصدر نفسه، ص (108).

(2) أو قابليّة الدحض أو قابليّة التفنيد: مصطلح هامّ في فلسفة العلوم، يعتمد على مفارقة تقول بأنّ أيّ افتراض أو نظريّة لا يمكن لها أن تكون علميّة ما لم تقبل إمكانيّة أن تكون كاذبة. ولا تعني قابليّة التكذيب أنّ النظريّة خاطئة حقاً، فلكي يكون افتراض ما قابلاً للتكذيب يجب أن يكون هناك من حيث المبدأ إمكانيّة إجراء تجربة تُظهر أنّ هذا الافتراض خاطئ حتى لو لم تُجْرَ هذه التجربة أو لم تُلتقط تلك الملاحظة المكذّبة للنظريّة. [المترجم].

(3) عسكر ديرباز، «**عينيت علمى ونگرش دينيّ**» (= الموضوعيّة العلميّة والنظرة الدينيّة)، منشورات حوزه و دانشگاه (= الحوزة والجامعة)، العددان 16 ـ 17، (1999م)، ص 57.

الشواهد التجريبيّة إبطال تلك النظريّات. وفي ذلك يقول **توماس كون**[1]: «وحتى عندما تحصل المشاهدة خلافاً لما هو متوقَّع فإنّها تُعتبر مشاهدة غير صحيحة أو مشاهدة لـ«أمر أو موضوع غير صحيح»[2].

وأمّا **نيول** (R. W. Newell) فيقول: «تتضمّن كلمة «مُعطَى» أو «حقيقة fact» في الأساس معنى *التصديق* وتشمل البيان الضمنيّ الذي يقول بأنّ وقوع ذلك الأمر الخاصّ إنّما هو نتيجة مثبّتة مسبقاً؛ أي، أنّ ذلك يبعث على الاطمئنان من أنّ التصديق سيحدث بالفعل. وما

---

(1) توماس ساموبل كون Thomas Samuel Kuhn (1922-1996 م): مُفكّر أميركيّ تركّزت مؤلّفاته حول (تاريخ العلم)، وطوّر العديد من الأفكار في مجال علم الاجتماع وفلسفة العلم. نال شهادة البكالوريوس في الفيزياء من جامعة (هارفارد) عام (١٩٤٣م)، والماجستير والدكتوراه في علم الفيزياء كذلك عامَيْ (١٩٤٦) و(١٩٤٩م) على التوالي. وحصل كون على ميدالية (George Sarton Medal) إضافة إلى نيله العديد من شهادات الدكتوراه الفخريّة. من مؤلّفاته: الثورة الكوبرنيقيّة: رسالة فلكيّة حول الكواكب لتنمية الفكر الغربي The Copernican Revolution: planetary astronomy in the development of Western thought) ـ كامبريدج (١٩٥٧م) ـ ومهمة القياس في علم الفيزياء الحديثة The Function of Measurement in Modern Physical Science) إيزيس (١٩٦١م) ـ وبنية الثورات العلميّة The Structure of Scientific Revolutions ـ بيركلي (١٩٦٢م) ـ ودور المذهب في البحث العلمي *The Function of Dogma in Scientific Research* ـ جامعة أوكسفورد (١٩٦١م) ـ و(الجهد الأساسي: دراسات مختارة في التقليد العلمي والتغيير *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change)* - جامعة شيكاغو (١٩٧٧م) ـ ونظرية الجسم المعتم والانقطاع الكمّيّ *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity* ـ جامعة شيكاغو (١٩٨٧م) ـ والطريق بدءاً بالبنية: مقالات فلسفية *The Road Since Structure: Philosophical Essays* طبع في جامعة شيكاغو (٢٠٠٠م).

(2) توماس كون، **بنية الثورات العلميّة**، ص (118 ـ 119).

مفهوم الحقيقة إلّا كضامن لذلك التصديق»[1].

وها هُوَذا **شفلر** (Scheffler) أيضاً يقول: «إنّ أيّ باحث هو، في الحقيقة، أسير إطاره العقائديّ والكمّ الهائل من معانيه، وهكذا فإنّ الانتقال من شبكة معيّنة للمعاني إلى شبكة أخرى يُعتبر أمراً غاية في الصعوبة بالنسبة إليه»[2]. وبناءً على ذلك، فإنّ التحكيم الشامل يقتصر على بعض المجالات الخاصة دون غيرها، وهنا تبرز الشموليّة الفكريّة كذلك داخل النماذج الفكريّة. وتكون النتيجة أيضاً أنّ المعرفة ليست تحصيل حاصل للإجماع، وبذلك فهي لا تشتمل على الأخبار والروايات الحتميّة والأكيدة عن العالم. من هنا، فإنّ برنامج العلم المشهود يتمثّل في الإدّعاءات التي تعتبرها فئة من الباحثين صحيحة ضمن الإطار الثقافيّ والاجتماعيّ الخاصّ.

ولا بدّ من القول إنّ الاقتراح الذي قدّمه **مانهايم** لإجراء التغيير في تعريف للموضوعانيّة كان مقبولاً، لأنّ *الشيء أو الفاعل* (*objet*) المتطابق مع الاختلافات الموجودة في الأوضاع والحالات الاجتماعيّة يُقدّم نفسه *كموضوع أو قابل* (*sujet*) فتظهر أحياناً البُنى الاجتماعيّة وتتجلّى في بنية القضايا والأحكام المعرفيّة. لكنّ الحلّ الذي عرضه **مانهايم** من أجل تغيير إدراكنا للموضوعانيّة باتّفاق أهل الرّأي والاشتراك في أسلوب التقييم، لم يَكن مقبولاً وذلك لأنّه لا يمكن للاتفاق أن يقع وراء الحدود والعقائد[3]. وكما قال **فيتغنشتاين** (Wittgenstein) فإنّ القواعد والمعايير والمعتقدات وغيرها ليست موضوعاً للاتّفاق.

---

(1) أنظر: (R. W. Newell, Objectivity, Empiricism and Truth (Studies in Philosophical Psychology), p.22).

(2) مولكي، مصدر سابق، ص (75 ـ 76).

(3) أنظر: (R. W. Newell, ibid, pp.106-108).

في هذا السياق يجدر القول إنّ الاتّفاق في المجالات المشتركة يتعلّق بنمط من أنماط العمل والذي يظهر في السلوك العامّ لأبناء الجنس البشريّ بهدف مراقبة العالم، إلّا أنّه لا بدّ لهذا النمط من العمل مراعاة بعض المعايير مثل القدرة على الاستقراء ومصداقيّة القياس وأهميّة التنسيق والمواءمة وقدرة الشواهد. هذا من ناحية، ومن الناحية الأخرى، فعند غياب أيّ قاعدة مشتركة تجمع بين نماذج العلم وبين المجالات المعرفيّة الخاصّة، وحين تتوافر كلّ مقاربة للعالم على طبيعة مختلفة وتمرينات متعدّدة ونماذج متفاوتة، حينئذٍ لن يكون بمقدور أيّ منها الإدّعاء باتّصافها بالشموليّة. ووفقاً لهذا، يبدو أنّ الأرضيّة المشتركة ضيّقة بحيث لن يكون هناك أيّ مفرّ من اللّجوء إلى (الفلسفة) *النسبيّة* (Relativism)[1][2].

ونشير هنا إلى أنّ دعوة المذهب الفلسفيّ النسبيّ التي تقوم على احترام الخصوصيّات لا تنسجم كذلك مع التوافق ومبدأ المشاركة، وذلك لأنّه استناداً إلى المذهب المذكور، لا وجود لأيّ عقيدة مشتركة. ففي الوقت الذي نفتقد فيه أيّ إمكانيّة فهم الآخرين وإدراكهم، وكذلك عجزنا عن تعليمهم أساليب تفكيرنا، إضافة إلى فقدانهم القدرة على التواصل معنا، في مثل هذه الحالة، أيّ مشتركات تجمع بيننا؟ وحتى لو اشتركنا مع الآخرين في مطالباتنا باحترام المجال الخاصّ، فإنّه لا بدّ لأولئك (الآخرين) ـ في المقابل ـ من أن يتوصّلوا إلى الإحساس نفسه بضرورة وجود مثل تلك المطالبات.

---

(1) مذهب يرى أنّ المعارف والقِيَم الإنسانيّة ليست مطلَقة بل تختلف باختلاف الظروف والاعتبارات [المترجم].

(2) أنظر: (R. W. Newell, ibid, pp.102-103).

ومهما يكن من أمر، فلا يسعنا إلّا أن نعترف بأنّ الموضوعانيّة بدأت مع عمليّة البحث عن المعيار المشترك لضمان صدقيّة القضايا المعرفيّة، إلّا أنّها سرعان ما شعرت بضرورة الحصول على المعايير عبر النظريّات العامة، لكنّها أخفقت حتى في هذا. وأخيراً، تمّ طرح الإجماع الذي توصّل إليه أهل الرأي بشأن معنى الموضوعانيّة، وهو ما فتح أمامنا أبواب التعاقديّة بمثابة تفسير لحقيقة الإجماع نفسه[1]. وعلى هذا الأساس، تغيّرت وجهتها بشكل تدريجيّ من بحث أنطولوجيّ (يتناول علم الوجود) إلى آخر ميثودولوجيّ (يبحث في علم المنهج)، وفي ضوء ذلك تمّ اعتبار الموضوعانيّة كنتيجة للنهج المناسب. ولذلك تحوّل مركزها إلى مفهوم السيطرة على *الموضوع* (*objective*) في الأساليب غير الشخصيّة للبحوث والمعايير غير الخاصّة أو المستقلّة.

وفي النهاية، استقرّ مصير الموضوعانيّة عند قبول فلسفة العلم بتدخّل المقولات الإيديولوجيّة والرّؤى الشخصيّة والآراء العامّة في مرحلة الكشف عن النظريّات، لكنّها أصرّت على كون إنتاج المعرفة إنّما هو نتيجة التحكيم غير الشخصيّ المستقلّ والمُسَيطَر عليه، وأنّه لا دور لأيّ من الموارد المذكورة في ذلك[2]. ومع اتّساع دائرة أفكار **فيتغنشتاين** وانتشار المذاهب الفلسفيّة في اللّغة ورواجها، واجه قبول استقلاليّة التحكيم العلميّ والحكم غير الشخصيّ المُسَيطَر عليه حول القضايا المعرفيّة، الكثير من العقبات. فقد نسب **فيتغنشتاين** الدلائل والمعتقدات إلى الاستدلاليّين والمؤمنين، قائلاً بإمكانية بحث

(1) أنـظـر: (R. W. Newell, Objectivity, Empiricism and Truth (Studies in Philosophical Psychology), New York, 1986, Routledge, p.22).

(2) المصدر نفسه، ص (27).

ودراسة أيّة عقيدة تتعلّق بالعالم تكون موجودة في قرارة النصّ أو أكداس من المعتقدات الغنيّة بالمعاني؛ وعلى هذا فإنّه فلا يمكن العثور على التحكيم في ما وراء *الألعاب اللّغويّة* أو حدود النصّ. وهو يرى أنّ معتقداتنا لا تمتلك سوى مصداقيّة مرحليّة ومؤقّتة وجغرافيا محدودة، ولا يمكن وضع الجسور في ما بين الأُطر أو اختبارها وفقاً للمعايير المشتركة[1].

واستناداً إلى ما قيل، لم تستطع الموضوعانيّة (بمعنى إيماننا العامّ والمُجمل والاتّفاق العقلانيّ) كذلك حلّ المعضلة الكبرى المتمثّلة بالواقعيّة (Realism) التي يرتبط بها مصير مصداقيّة المعرفة بأكملها. «ليس بإمكان النسبية مخالفة الموضوعانيّة عبر الادّعاء بعدم وجود أيّة أرضيّة أو قاعدة مشتركة لعدم وجود أيّ معتقد شامل، وفي المقابل، ليس بإمكان المذهب العقليّ (Rationalism)[2] كذلك الدّفاع عن الموضوعانيّة بالقول بوجود قاعدة مشتركة ووجود معتقدات شاملة»[3].

ويبدو من ذلك أنّ الطريق غير معبّدة أمام الموضوعانيّة لا في معنى المطابقة مع الواقع، ولا في معنى إجماع أهل الرّأي والبُعد عن القِيَم، كما أنّ الحلّ الذي عرضه **روتي** بإحلال الديمقراطيّة محلّ الفلسفة هو حلّ مرفوض بالكامل لأنّه لا يمكن اعتبار الديمقراطيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص (103 ـ 104).

(2) بوجه عامّ، مذهب يقول بسلطان العقل ويردّ الأشياء إلى أسباب معقولة، ويُطبّق في العلم والفلسفة والأخلاق والسياسة. وبوجه خاصّ، نظريّة تفسّر المعرفة في ضوء مبادئ أوليّة وضروريّة، وترى أنّه لا سبيل إلى أيّة معرفة بدونها لأنّ الحواسّ لا تستطيع أن تزوّدنا إلّا بمعلومات غامضة ومؤقّتة. يُقابل المذهب العقليّ المذهب التجريبيّ (Empiricism) المترجم].

(3) نيوول، مصدر سابق، ص (104 ـ 105).

والتوافق أسلوباً مناسباً للوصول إلى المعرفة *الأكيدة*. فنسبية المعرفة والتكثّر المعرفيّ أو المنهجيّ لا تمنح مجالاً في الواقع لهيمنة المعرفة العلميّة على الأشكال المعرفيّة الأخرى، وقد تعمل الموضوعانيّة والذاتانيّة (أو الذاتيّة) المنبثقتان من الفلسفة الذرّانية على تقويض أركان وأُسس المعرفة بشكل كامل.

3 ـ الذاتانيّة (أو الذاتيّة Subjectivism)

للذاتانية[1] معنيان اثنان، **المعنى الأوّل**: هو ردّ كلّ وجود إلى الذّهن، والاعتداد بالفكر وحده ومعرفة الذات/ الفاعل. **والمعنى الثاني** يشير إلى نمط معيّن وخاصّ من التفكير أو رأي الأقليّة[2]. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ للذاتانية صورتين متغايرتين أيضاً. ***الصورة الأولى*** هي الجانب السلبيّ المستند إلى ملاحظة عجز العقل النظريّ وعدم كفاءته في كشف الحقيقة، فضلاً عن تأكيده على عدم فاعليّة الإمكانات المعرفيّة للبشر في تمييز أو إدراك حقيقة العالم. أمّا ***الصورة الثانية*** فهي الجانب الإيجابيّ المستند إلى العقل النظريّ، أو القناعة بالإمكانات والقدرات المعرفيّة للبشر، والتأكيد على الاكتفاء بالمدركات العقلانيّة والتجريبيّة. وعلى الرغم من وجود علاقة وثيقة بين المجالَيْن المذكورَيْن وأنّهما يشكّلان صورة لحقيقة واحدة، إلّا أنّهما يخوضان في الكثير من البحوث، فالصورة الأولى للذاتانيّة تختصّ بالجانب المعرفيّ، وغالباً ما تحظى بالأهميّة في المواضيع الفلسفيّة، بينما تركّز صورتها الثانية التي تنطوي على بعد سيكولوجي

---

(1) أو الذاتيّة أو المذهب الذاتيّ وهو باللغة الإنكليزيّة(Subjectivism) أو (Subjectivity) وباللّغة الفرنسيّة (Subjectivité) [المترجم].

(2) أنظر: (R. Double, Beginning Philosophy, p.176).

وقِيَميّ، على العلوم الاجتماعيّة وفلسفة الأخلاق[1].

في سياق متّصل، تقف الصورة الأولى للذاتانيّة التي تمثّل مركز الاهتمام بالأفكار والآراء الخاصة بالنسبيّة (Relativism) المعرفيّة، في مقابل الموضوعانيّة باعتبارها ميزة أنطولوجيّة تتعلّق بالأشياء الموضوعيّة، في حين تشير الصورة الثانية إلى معنى آخر للموضوعانية وهو معنى يستبطن الأحكام غير الشخصيّة، بدون حكم مسبق وبدون ملاحظة الروابط، وبعيداً عن التعصّب أو المحاباة أو الانحياز[2].

ولمّا كان المعنى الثاني للموضوعانيّة يتناول السلوك الإنسانيّ والأساليب أو المناهج المتعلّقة به كالعقلانيّة والمسؤوليّة، فإنّ الفلسفة الأخلاقيّة والعلوم الاجتماعيّة تبحث (موضوع) الذاتانيّة باعتبارها أمراً منهجيّاً وظاهرة اجتماعيّة وليس كبحث فلسفيّ بحت، لأنّه إذا كانت الموضوعانيّة تتعلّق بسلوك الناس وأعمالهم ومواقفهم ضمن إطار قيود العمل الاجتماعيّ، فعندئذٍ يمكن اعتبار الذاتانيّة متعلّقة بثقة الناس بالعقلانيّة ومعايير السلوك العقلانيّ والاستجابة الحكيمة للمطالب الاستدلاليّة.

وفي الحقيقة، إنّ الاهتمام ينصبّ على هذا النوع من الذاتانيّة في علم النفس وعلم الأخلاق، حيث بذل علماء النفس الوجوديّون جهوداً كبيرة لتحديد أخطاء الماضي بشأن تصوّر الموضوعانيّة التي

---

(1) غالباً ما تتركّز انتقادات مُفكّري ما بعد الحداثة ضمن إطار الذاتانيّة على المجال الثاني (أي الجانب الإيجابيّ) مثل نظريّة السلطة ـ المعرفة لميشيل فوكو، في مقابل العقلانيّة لماكس فيبر، في حين تتعلّق بحوث فلسفة العلم بالمجال الأوّل للذاتانيّة (الجانب السلبيّ) مثل نظريّة الألعاب اللّغوية لفيتغنشتاين.

(2) أنظر: (Newel, ibid, pp.16-17).

قيّدت الفكر والعلم الغربيّيْن بعد عصر النهضة[1]. بالإضافة إلى أنّ الاهتمام بالجانب المذكور للذاتانيّة في البحوث الأخلاقيّة، أدّى إلى ظهور رؤية وسطيّة بالنسبة إلى القِيَم الأخلاقيّة. وتدّعي هذه الرؤية أنّ القِيَم الأخلاقيّة لا تبرز عن ذهنيّة العامل الأخلاقي بشكل مطلَق، ولا يتمّ تنظيمها أو تصنيفها وفقاً للقيمة الموضوعانيّة لنتائج العمل الأخلاقيّ فحسب، «بل هي نموذج تنظيميّ صحيح للعامل الأخلاقي من أجل الوصول إلى الحدّ الأقصى من القِيَم الموضوعيّة. إلّا أنّ الوصول إلى ذلك الحدّ الأقصى هو غاية ذهنيّة وقلق شخصيّ غالباً ما ينتاب العامل الأخلاقيّ»[2].

وعلى أيّ حال، يبدو أنّ معظم الجهود المبذولة في هذا النوع من بحوث علم الأخلاق وعلم النّفس، منصبّة على إيجاد اتّجاه وسطيّ يستطيع أخذ العناصر الذهنيّة والشخصيّة بعين الاعتبار عند تعريف الموضوعانيّة. لكن ممّا لا شكّ فيه هو أنّ الاتّجاه المذكور الذي يُعتبر، في الحقيقة، اهتماماً بالذهنيّة مقترناً بالدقّة في الموضوعيّة ومراجعتها، سيكون بمثابة تفاهم أو تسامح مع الانتقادات المطروحة حول الموضوعيّة مع الاستمرار في الرغبة إليها والتعلّق بها. في هذا المجال، دعا **بوجنتال**[3]، مثلاً، إلى الأخذ بعين

---

(1) أنظر: (Bruce Sarbit, «James Bugental Champion of Subjectivity», Journal of Humanistic Psychology, no.4, Fall 1996, pp.19-30).

(2) أنظر: (Graham Oddie & Peter Menzies, An Objectivist's Guide to Subjective Value, Ethics, April, 1992, p.513).

(3) جيمز بوجنتال James Bugental (١٩١٥ ـ ٢٠٠٨م): أحد المنظّرين والمدافعين عن حركة (العلاج الوجوديّ ـ الإنسانيّ Existential-Humanistic Therapy)، وكان طبيباً ومدرّساً ومؤلّفاً طيلة خمسين عاماً من عمره. حصل على شهادة الدكتوراه من جامعة ولاية أوهايو والزمالة في الجمعية الأميركية لعلم النّفس =

الاعتبار العناصر الذهنيّة في علم النّفس، حيث اعتقد بأنّ الاتّجاه الذاتاني يمثّل شرطاً لتكامل الاتّجاهات الموضوعانيّة، وأنّ التركيز على الاتّجاه الذاتاني وتعزيزه سيؤدّيان إلى تعزيز الموضوعانيّة كذلك، لأنّها في البحث تعني أخذ ذهنيّة الباحث وذهنيّة الشواهد الإنسانيّة بعين الاعتبار[1]. وبذلك استطاع **بوجنتال** تقديم نموذج جديد مبنيّ على أساس المركزيّة الذهنيّة خلال الاستشارات النفسيّة. ولا تختلف هذه الجهود عمّا كان **فرويد**[2] يطالب به من زيادة درجة أو مقدار الواقعيّة في بحوث التحليل النفسيّ.

وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ البحوث المتعلّقة بالذاتانيّة ونقد الموضوعانيّة لا تقتصر على عصر ما بعد البِنيانيّة (Structuralism)[3]، وهي ليست من اكتشافات ذلك العصر، بل كان

= (American Psychological Association) عام (١٩٥٥م)، وأوّل من حصل على جائزة (رولو مي Rollo May) في علم النّفس الإنساني. شغل مناصب رئيسية في العديد من المؤسّسات المهنيّة بما في ذلك رئاسة جمعية علم النّفس بولاية كاليفورنيا. من مؤلّفاته: البحث عن الأصالة (The Search for Authenticity - ١٩٦٥م - *والبحث عن الهويّة الوجوديّة (The Search for Existential Identity -* ١٩٧٦م - *والعلاج النفسيّ والسياق (Psychotherapy and Process -* ١٩٧٨ م - *ومهارة المُعالِج النفسيّ (The Art of the Psychotherapist -* ١٩٩٢م - *وليس العلاج النفسيّ كما تظنّ (Psychotherapy Isn't What You Think) - 1999 -* ١٩٩٩م. [المترجم].

(1) أنظر: (Bruce Sarbi, ibid, pp.21-50).

(2) سيغموند فرويد: Sigmund Freud (١٨٥٦ - ١٩٣٩م): طبيب نمساويّ ومؤسّس علم التحليل النفسيّ. من مؤلّفاته: تفسير الأحلام وقلق في الحضارة وثلاثة أبحاث في الجنس. [المترجم].

(3) اتّجاه ينصبّ على دراسة العناصر الكليّة أو أحداث التاريخ الكبرى، ومنه البنيانيّة السيكولوجيّة (structuralisme psychologique) والبنيانيّة التاريخية (strucuralisme historique) ويُطَبّق في الدراسات اللّغوية والسيكولوجيّة والتاريخية. [المترجم].

هذا الموضوع مطروحاً على طاولة البحث منذ وقت مبكّر من العصر الحديث، كما أنّ الجهود التي بُذلت في مجال علم النّفس من أجل إلغاء العوامل الشخصيّة والتفسيريّة، وبالتالي تقديم النماذج النفسيّة المختلفة لأغراض البحث العلميّ وتصحيحها، كلّ ذلك كان سببه قلق العلماء من نفوذ العناصر الذاتيّة والموضوعيّة.

هذا، وربّما يكمن الاختلاف بين اتّجاه ما بعد البنيانيّة والاتّجاهات التي تبعته في اتّساع النّقد، ومعرفة العوامل الخفيّة، والإيمان بعدم القدرة على السيطرة على الذاتانيّة ضمن تيّار المعرفة، والذي أدّى بدوره إلى تقليص اعتبار المدركات العلميّة وقدرة الخبراء والمختصّين العلميّين.

على هذا الأساس نقول إنّ قلق **فرويد** بشأن ضرورة تشخيص وتفسير نتائج التحليل النفسيّ في إطار الأشكال اللّغويّة[1]، واعتراف **شفلر** بأنّ النموذج الذهني للمحلّل النفسيّ وإدراكه هما اللذان يمنحان النشاط التحليليّ النفسيّ والمرض والمريض الإطار الخاصّ بهم، كما أنّ تصريح **دوركهايم** بأنّ النتائج والمدركات في كلّ مجتمع فكريّ تتأثّر إلى حدّ ما بالعوامل الثقافيّة وتركيبة الفئة الاجتماعيّة، ثمّ ما قاله **ماركس** من أنّ العلم في الأصل هو نتاج اجتماعي يتغيّر مسيره بتأثير التغييرات البنيويّة في المجتمع، كلّ تلك الأمور تُعتبر أمثلة على اهتمام الآراء العلميّة في العصر الحديث بمحدوديّة تعريف الفلسفة الوضعيّة عن الموضوعانيّة، وكذلك اهتمامهم بالمعنى الأوّل الذي ذكرناه للذاتانيّة.

---

(1) أنظر: (D. C. Phillips, «**Subjectivity - Analytic Theory and the Analytic Relationship**», Clinical Social World Journal, vol.135, no.1, Spring 1997, pp.11-18).

وعلى الرغم من ذلك كلّه كان هؤلاء العلماء يعتقدون بأنّ من شأن كثافة آليّات ضبط الدقّة والصحّة في نماذج أسلوب التحقيق أن تؤدّي إلى إلغاء جميع عناصر الذاتانيّة المؤثّرة في البحث أو السيطرة عليها. هذا في الوقت الذي يدّعي عصر البنيانيّة بأنّه: «غالباً ما يكون وعي الإنسان وإدراكه ناجمين عن البنيّة وليس الانعكاس المباشر للواقع الخارجيّ»[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّه ليس بالإمكان السيطرة على العناصر الذاتانيّة المؤثّرة في البحوث العلميّة. وأخيراً، وفي عصر ما بعد البنيانيّة أو ما بعد الحداثة، أدّى اتّساع نقد الموضوعانيّة في معانيها الثلاثة: المطابقة (أو المواءمة) مع الواقع، وإجماع أهل الرّأي، والابتعاد عن القيم، أدّى إلى إيجاد العديد من الشكوك في مجال نظريّة المعرفة، ومن تلك الشكوك ما يلي:

1 ـ الشكّ في إمكانيّة الحصول على معرفة مضمونة.

2 ـ الشكّ في إمكانيّة منافسة النظريّات المعرفيّة[2]، والاعتقاد بالعدميّة التجريبيّة للقضايا المعرفيّة.

هذا، وقد ترك الجانب الأوّل للذاتانيّة بصمات واضحة وتأثيرات كبيرة في مجال نظريّة المعرفة، إضافة إلى تسبّبه في ظهور تصوّرات جديدة حول معيار الصّدق وأساليب المعرفة. إلّا أنّ أهمّ التأثيرات الفعّالة هي ما نتجت من الجانب الثاني للذاتانيّة، والتي أدّت إلى هيمنة الفلسفة الإنسانيّة على ذهن الإنسان الغربيّ وعمله، وأسّست البنية الحديثة للثقافة والمدنيّة هناك. ويُذكر أنّ الفلسفة الإنسانيّة تُعتبر نتاجاً لكلّ من الفلسفة الذرّانيّة والذاتانيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص (15).

(2) مايكل مولكي، **العلم وعلم اجتماع المعرفة**، حسين كچوئيان، طهران، منشورات (ني)، 1995م، ص (74 ـ 75).

4 ـ الفلسفة الإنسانيّة (Humanism)

من نافل القول إنّ تيّار الأحداث في التاريخ الغربي اندفع بشكل أدّى إلى هيمنة *الفلسفة الإنسانيّة* (Humanism)[1] وسيطرتها على جميع أركان المجتمع. فبعدما غابت شمس آخر يوم من أيّام القرون الوسطى، انصبّ اهتمام كلّ الحركات الاجتماعيّة الكبرى والمصيريّة منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشر، ومنها حركة الإصلاح الدينيّ وحركة *التنوير* (Enlightenment) والحركة العلميّة والثورة الصناعيّة والثورات السياسيّة وغيرها، انصبّ اهتمامها على إحياء دور الإنسان الذي تمّ تجاهله طيلة العصور الماضية، ليستعيد دوره المنسيّ، وليتربّع على الكرسيّ الذي طالما نُحي عنه من دون وجه حقّ.

وكان الشعار الوحيد والمشترك «*استقلال الإنسان*» يمثّل القاعدة الصلبة التي بُني عليها أساس نبذ الاستبداد السياسيّ ورفض التقاليد الدينيّة وإنكار الحدود التي تقيّد العقل، والتأكيد على الإرادة واختبار الأساليب الحديثة والسُّبُل الجديدة، والخوض في المجالات المجهولة ... وغير ذلك. ومن بين الإنجازات التي قدّمتها تلك الحركات الاجتماعيّة، تحرير السلطة من احتكار وهيمنة الأُمراء،

(1) الفلسفة أو المذهب الإنساني Humanism مُصطلح يُستخدَم في معانٍ كثيرة: **أوّلاً**، على تلك الحركة الفكريّة التي سادت في عصر النهضة الأوروبيّة، وكانت تدعو إلى الاعتداد بالفكر الإنسانيّ ومقاومة الجمود والتقليد، ويرمي بوجه خاصّ إلى التخلّص من سلطة الكنيسة وقيود القرون الوسطى. من أشهر دعاتها بترارك (Pétrarque) وإرزم (Erasme) **ثانياً**، ضرب من البراغماتيّة قال به شيلر وأساسه أنّ كلّ معرفة مرتبطة بظروف التجربة الإنسانيّة، وفي هذا ما يتّصل بمبدأ (بروتاغوراس) القائل: «إنّ الإنسان هو مقياس كلّ شيء». [المترجم].

تحرير المعرفة من غياهب الحصار الكَنَسيّ الذي كان مفروضاً عليها، وفكّ الأموال من قيد الأثرياء والإقطاعيّين، فكانت تلك الحركات كلّها تؤكّد على أهميّة الإنسان ودوره الفعّال. ويقول أحد الكتّاب في هذا المجال: «من الناحية التاريخيّة، فإنّ الفلسفة الإنسانيّة سبقت ظهور جميع التغييرات الفكريّة في العصر الحديث، ولهذا، فهي تُعتبر أُمّ جميع المدارس [الفكريّة] الحديثة»[1].

وعلى الرّغم من أنّ (الفلسفة الإنسانيّة) التي تعني «الإيمان باستقلال الإنسان واكتفائه الذاتي في تدبير شؤون حياته، وعدم احتياجه إلى أيّ نوع من أنواع التدخّل الفيزيائيّ»، ومع أنّ هذه الفلسفة تمثّل هويّة العصر الحديث، إلّا أنّ جذورها تمتدّ إلى عصر الإغريق القدماء، وإن كان للتحوّلات والتغيّرات السياسيّة والاقتصاديّة والصناعيّة التي حدثت خلال القرن السادس عشر، واستمرّت حتى القرن الثامن عشر الدور الفاعل في إيجاد البيئة المناسبة لظهورها وتطوّرها. ومع ذلك، يرجع الفضل في الدّعم المعرفيّ للفلسفة الإنسانيّة إلى العلماء ورجال الدين والفلاسفة الأوائل.

وقد أتاح الفصل بين العالم والإنسان وتقسيمهما إلى جزئيْن اثنيْن، جزء مادّيّ وآخر ميتافيزيقيّ، والتأكيد على أهميّة الميتافيزيقيا التي كانت حاضرة باستمرار في روح التقليد الفلسفيّ والدينيّ الغربيّ، ومؤثّرة فيه بشكل كبير، كلّ ذلك أتاح الفرصة لظهور ردّ فعل معاكس في العصر الحديث، وتفضيل الجانب المادّيّ على الجانب الميتافيزيقيّ. أمّا الإصرار على فصل الإنسان عن العالم فكان وما زال يمثّل نواة التعاليم الدينيّة والآراء الفلسفيّة الغربيّة.

---

(1) علي رضا شجاعي زند، **عرفى شدن در تجربه مسيحي واسلامى** (= العلمانيّة في التجربة المسيحيّة والإسلاميّة)، طهران، منشورات (باز)، 2002م، ص (82).

وتُعتبر رغبة الإنسان وتوقه في العصر الحديث إلى تسخير العالم من حوله، ردّ فعل على ما كان يجري في العصور الماضية، لا سيّما في القرون الوسطى من تسلّط العالم على الإنسان.

واستناداً إلى رأي **ديكارت** في ما يتعلّق بكفاءة العقل الذاتانيّ فإنّ عالم البشر يتألّف من أحداث بشريّة الحدوث والإيجاد، وهي تتطوّر وتنمو باستمرار. ويعتمد بقاء تلك الأحداث واستمرارها على اجتياز اختبارات العقل القاسية والمتشدّدة بنجاح. فعالم الطبيعة بحدّ ذاته يفتقد أيّ معنى أو مفهوم، واكتسابه المعنى المطلوب مرهون بتصوّرات الإنسان، أو قل، بكلّ ما يستفيده من الطبيعة[1]. وأمّا العلم والتكنولوجيا اللّذان يمثّلان رمز سيطرة الإنسان على الطبيعة وهيمنته عليها، فهما ثمرة ما نسبه الإنسان من معان إلى الطبيعة.

وجدير بالذكر أنّ نعمة الاعتماد على العقل والإيمان العميق بالتقدّم والتطوّر، لم تقتصر على منح الإنسان الجرأة في استخدام وتسخير قوى الطبيعة والطاقات البشريّة في العصر الحديث، بل وضعت تحت تصرّفه كذلك جميع المعايير العامّة لكي يتمكّن بواسطتها من تصنيف القوى الطبيعيّة وتنظيمها وإكسابها المعنى المطلوب، وتطبيق ذلك أيضاً على بقيّة حضارات المجتمعات والأُمم. بالإضافة إلى ذلك، فإنّ هداية وإرشاد الشعوب والمجتمعات إلى المذهب العقليّ (Rationalism) والتقدّم والتكنولوجيا والديمقراطيّة ونمط الحياة الأوروبيّة، فضلاً عن تصنيف الثقافات والحضارات غير العصريّة ضمن لائحة الحضارات التقليديّة (البائدة)

---

(1) بامن، **مدرنيته ومدرنيسم** (= الحداثة والحداثوية)، ترجمة يوسف علي نوذرّي، طهران، منشورات (نقش جهان)، 2001م.

والتخلّف والبدائيّة والخرافات، كلّ ذلك يقوم على أساس المعايير (العامّة) المذكورة.

هذا، وتدّعي كلّ من الفلسفة والعلم في العصر الحديث أنّ الإنسان، وعلى الرّغم من هيمنة الميتافيزيقيا في العصور السابقة، يبقى المخلوق الوحيد الذي يستطيع تحديد مفهوم ومعنى العالم بأسره بما في ذلك العالم الميتافيزيقيّ والمادّيّ والمجتمع والفرد كذلك، بل وهو القادر أيضاً على تنظيم الأجزاء الثلاثة للعالم. وقد استندت النظريّات والآراء الحديثة إلى خصائص الإنسان وتميّزه على سائر المخلوقات الأخرى، وهو ما أكّدت عليه كذلك جميع المدارس الفلسفيّة التقليديّة وأشارت إليه التعاليم الدينيّة في الغرب، وبدأت تفاخر بأنّ الإنسان أشرف المخلوقات من دون منازع.

وجدير بالذّكر أنّ ما جاء به **ديكارت** من آراء ونظريّات في مجال الاعتماد على العقل، مهّد الطريق أمام هيمنة الفلسفة الإنسانيّة، ممّا شجّع الرّبوبيّين (Deists)[1] على توجيه انتقادات لاذعة إلى الكنيسة من منطلق عقليّ، وساهموا في دعوة الناس إلى الاستناد

(1) أصحاب الفلسفة الربوبيّة، وهذه الأخيرة هي تعريب للكلمة الإنكليزيّة (Deism) والمشتقة من الكلمة اللّاتينية (رَبّ .Deus) والربوبيّة ديانة وفلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون، وبأنّه يمكن الوصول إلى هذه الحقيقة باستخدام العقل ومراقبة العالم الطبيعي وحده من دون الحاجة إلى أيّ دين. ويميل معظم الربوبيّين إلى رفض فكرة التدخّل الإلٰهيّ في الشؤون الإنسانيّة كالمعجزات والوحي. وتختلف الربوبيّة في إيمانها بالإله عن المسيحيّة واليهوديّة والإسلام وبقيّة الديانات التي تستند إلى المعجزات والوحي، حيث يرفض الربوبيّون فكرة أن الإله كشف نفسه للإنسانيّة عن طريق كُتُب مقدّسة. وهم يرون أنّه لا بدّ من وجود خالق للكون والإنسان، فيختلفون بذلك عن الملحدين أو اللّاربوبيّين، بينما يتّفقون معهم في اللّادينيّة. [المترجم].

إلى العقل الذاتانيّ، وترغيبهم فيه من أجل إدارة الحياة في قطاعيْها الخاصّ والعامّ[1]. أمّا آراء **كانط** حول استقلاليّة العقل العمليّ عن الأوامر والنواهي السماويّة، وقصور العقل النظريّ عن دراسة وبحث الأمور الميتافيزيقيّة، فقد جعلت من دخول العقل إلى عالم الميتافيزيقيا أمراً مستحيلاً مع بقاء الحدود والفواصل بين التعاليم الدينيّة والمسائل العقلانيّة. ونتيجة لذلك، ظلّ المجال الميتافيزيقيّ بعيداً عن متناول البحوث العقلانيّة المتحمّسة. وهكذا، فإنّ نظريّة **كانط** الخاصة باستقلاليّة العقل العمليّ عن الأوامر والنواهي السماويّة وتأكيدها على أنّ الغاية من العمل الإخلاقيّ إنّما هو إحساس الإنسان وليس رضى الله [سبحانه]، منحت الشرعيّة لهيمنة الفلسفة الإنسانيّة، وذلك لأنّ الأخلاق ـ باعتبارها الأثر الوحيد المتبقّي للميتافيزيقيا ـ تحوّلت بفضل العقل المحض (أو الخالص) إلى أمر ذاتانيّ واكتفائيّ ومصدر للشرائع، بحيث لم تعد الأخلاق بحاجة لا إلى دافع أسمى أو تصوّر عن موجود أعلى، ولا إلى هادٍ ومُرشد لما وراء الإحساس بالتكليف الإنسانيّ، ولم تعد أيضاً مرهونة بتعاليم المبشّر السماويّ.

ومع خروج العقل من حظيرة الميتافيزيقيا، تبدّل مفهوم (الإله) كذلك إلى دعوة تفتقر إلى البراهين ومجرّد نزعة ذهنيّة أو إحساس داخليّ، لا غير، ممهّداً الطريق أمام ظهور التديّن الأجوف والخالي من أيّة رغبة أو هدف وبروز الإيمان بلا شريعته المستندة إلى فكرة *الإله الذي لا دور له*. هذا، وتقدّم فكرة التديّن الذهنيّ إلى جانب *المذهب الوظيفيّ* (Functionalism) تفسيراً أو تعريفاً للإنسان تقول فيه إنّه تقع عليه مسؤوليّة إيجاد وخلق المفاهيم الميتافيزيقيّة، إضافة

---

(1) أنـــظـــر: (Woodhead Linda & Paul Heelas, **Religion in Modern Times**, B;ackwell, Oxford, 2000, p.84).

إلى معرفته بالطبيعة والمجتمع وذاته وإدارته لشؤونها جميعاً.

فالإيمان بالله سبحانه ضروريّ للعمل الأخلاقيّ بالنسبة إلى العامّة الذين لا يمكن إصلاحهم إلّا بالترهيب من عقاب الله. كما أنّ الإيمان بالله إنّما هو من أجل حصول البؤساء في المجتمع على الراحة والسكينة والشعور بالتآلف والاتّحاد، إضافة إلى فهم واستيعاب الأحداث الطبيعيّة، وتقليص الخوف والخشية في مقابل تلك الأحداث. يقول **فيتغنشتاين** في ذلك: «بإمكان الإيمان المجرّد بالله أن يصوغ حياتنا ويمنحها شكلاً مُعيّناً من دون حاجتنا إلى الاعتقاد بوجود إله عينيّ فوق رؤوسنا!». والحقيقة أنّ **فيتغنشتاين** يقتفي خطى **كانط** والرّبوبيّين والبراغماتيّين (Pragmatism)[1] والليبراليين (Liberalism)[2]، فهم جميعاً يؤمنون بأنّ *الله سبحانه هو مجرّد (وهم ضروريّ necessary dummy) لا يمتلك سوى بعض المهامّ أو الواجبات المعيّنة.*

أمّا المذهب المثاليّ (Idealism) والفلسفة الواقعيّة (Realism)، فلا يمتلكان أيّ معرفة متميّزة خلافاً للدور الخطير الذي كانت تلعبه

---

(1) البراغماتيّة أو البراجماتيّة Pragmatism لفظ قديم استخدمه تشارلز ساندرز بيرس (Charles S. Pierce) في أُخريات القرن الماضي، وأراد به أنّ معيار الحقيقة هو العمل المنتِج لا مجرّد التأمّل النظريّ. وللبراغماتيّة صور في كلّ من علم الفلسفة والدين وعلم الأخلاق وعلم الاجتماع. [المترجم].

(2) الليبراليّة Liberalism سياسيّاً؛ مذهب يقوم على احترام الفرد واستقلاله ومنحه أكبر قسط من الضمانات ضدّ أيّ تعسّف (ويقابل مذهب الاستبداد Despotism) إقتصادياً: تمكين الفرد من الإنتاج والتبادل من دون تدخّل الدولة في الحياة الاقتصاديّة، ومن أكبر أنصاره آدم سميث (Adam Smith) في القرن الثامن عشر (ويقابل الشيوعيّة والاشتراكيّة). (المعجم الفلسفيّ، مجمع اللّغة العربيّة، القاهرة، ١٩٨٣م). [المترجم].

التوماويّة (Thomism)[1] في كشف الحقيقة وتفسيرها لمصلحة الكنيسة، فهما (المذهب المثاليّ والفلسفة الواقعيّة) يعتقدان بإمكانيّة حصول الجميع على تلك المعرفة وعَبر طرق متعدّدة، ولذلك لا يوجد أيّ معيار مقدّس للتفضيل أو الترجيح.

هذا، وتصرّ جميع المدارس التربويّة على إمكان بل وجوب حصول العقل الإنسانيّ على المعرفة بعيداً عن التأثيرات البيئيّة المحيطة به، ومن خلال الاعتماد على خصائصه وميّزاته الذاتية، وأن يجعل من تلك المعرفة أساساً لقراراته وإدارته وخياراته وأفعاله. وليس أمام الانتقاء سوى الترجيح، وهذا الأخير له صلة بالمعرفة الموثوقة، وليس هناك أيّ معيار في ما وراء العقل الإنسانيّ لتقييم واختيار المصداقيّة. والحقيقة أنّ الترجيح رهن بالقيَم، وبما أنّه لا توجد قِيَم في ما وراء الإنسان، ففي هذه الحالة يكون الترجيح رهناً بالميول، وهذه بدورها رهن بالحاجة. وتُعتبر الميول والرغبات والحاجات الإنسانيّة مرجعاً نهائيّاً لنا لإضفاء الاعتبار والمصداقيّة على مدركات العقل وهداية خياراتنا. «إنّنا من الآن فصاعداً لن نبحث عن جذور الإنسان في الروح أو في الإلوهيّة؛ بل سنعيده إلى حظيرة الحيوان!»[2]، ووفقاً للمذهب الإنساني، فإنّه لا شكّ في أنّ

---

(1) وهو مذهب القدّيس توما الأكويني (Thomas d'Aquin)، وبالإيطالية (Tommaso d'Aquino) وهو يأخذ بواقعيّة أرسطو التي تردّ المعرفة أساساً إلى الإحساس والعالم الخارجي، ويحاول التوفيق بين العقل والنقل، وبين الأرسطيّة والمسيحيّة. تأثّر توماس الأكويني بالفلسفة الإسلاميّة وإن عارضها في بعض الجوانب كما عارض الأسكوتيّة والأكاميّة. التوماويّة الجديدة (Neo-Thomism) محاولة ترمي إلى المواءمة بين الثوميّة والبحث العلميّ الحديث ونعني بها مدرسة (لوفان) في بلجيكا. [المترجم].

(2) فريدريك ويلهايم ونيتشه، **الدجّال**، الترجمة الفارسية: عبد العلي دستغيب، طهران، منشورات (آگاه)، 1973م، ص (39).

التعاليم الدينيّة أو العموميّات أو المبهمات الميتافيزيقيّة في الفلسفة ليست السبيل لتقدير الحاجات والميول والعلاقة الموجودة في ما بينها والتي تُعتبر المرجع النهائي للقِيَم. إذن، فمعرفة الحاجات والميول في غياب النبوءات الدينيّة تقع على عاتق العقل الإنسانيّ ورهن بمشاهداته التجريبيّة، وذلك استناداً إلى الواقعيّة الحديثة (Neo-realism). بناء على هذا، وبما أنّ معرفة حدود ومجالات العالم ترتبط بمصالح الإنسان واحتياجاته أوّلاً، ولمّا كان ذلك غير ممكن إلّا بواسطة العقل المستقلّ ثانياً، فإنّ الإنسان نفسه يصبح الغاية لجميع الأهداف والنشاطات والشّغل الشاغِل للإنسانية.

ويشار إلى أنّ الفلسفة الإنسانيّة وُلِدت من رحم التقاليد الفكريّة الغربيّة ـ وإن بدا عليها أنّها مناهضة لتلك التقاليد ـ حتى وصل بها المطاف إلى القول بأنّ العلم بالحقيقة هو إمكانيّة حصريّة بالإنسان، بل إناطتها تفسير المعنى والحقيقة إلى رأي الإنسان وتصوّره. ويقول **باسمور**[1] في ذلك: «إنّ الثقة الكبيرة التي منحها عصر النهضة

---

(1) جون آرثر باسمور (John Arthur Passmore) (١٩١٤ ـ ٢٠٠٤م): فيلسوف أستراليّ تخرّج من جامعة (سيدني University of Sydney) بامتياز في الأدب الإنكليزي والفلسفة، ثمّ أكمل دراسته ليصبح مدرّساً في الثانوية. عام (١٩٣٤م) وافق على امتهان وظيفة محاضر مساعد في الفلسفة في الجامعة المذكورة مع الاستمرار في إكمال دراسته حتى عام (١٩٤٩م)، حيث انتقل للدراسة في جامعه (لندن) سنة (١٩٤٨م). أصبح أستاذاً في الفسلفة في جامعة (أوتاغوUniversity of Otago) بنيوزيلندة بين عام (١٩٥٠) و(١٩٥٥م)، ومن سنة (١٩٥٨) إلى (١٩٧٩م) في مدرسة العلوم الاجتماعيّة .(School of Social Sciences). وقد ألقى محاضراته في العديد من الأقطار الأوروبيّة إضافة إلى بريطانيا والولايات المتّحدة والمكسيك واليابان. وأهمّ مؤلّفاته: (*مسؤوليّات الإنسان تجاه الطبيعة Man's Responsibility (for Nature)* ـ ١٩٧٤م ـ و(*كمال الإنسان The Perfectibility of Man*) ـ ١٩٧٤م ـ و(*فلسفة التعليم The Philosophy of Teaching*) ١٩٨٠م. *[المترجم]*.

للإنسان أجبرته على الإيمان بأنّ الوصول إلى كماله المطلوب مرهون بحصوله على أكبر قدر ممكن من الخير في هذه الدنيا، وليس بارتباطه بعالم ما وراء الطبيعة أو الله أو الأخلاق؛ من هنا فإنّ «حُب الإنسان لذاته» الذي حلّ محلّ كلّ علاقة أو رابطة أخرى، كان خطوة جريئة نحو دنيا جديدة»[1].

في الماضي، كان يُنظر إلى العمليّة التربويّة على أنّها رسالة عظيمة لا تليق إلّا بالحكماء الذين قاموا بتدوين أهداف التربية وبرامجها، أو قل إن شئت، العمل التربويّ برمّته، بالاستناد إلى مفاهيم الحكمة والفكر. وكذلك الحال مع المدارس الكَنَسيّة التي أسّست صَرح العمليّة التربويّة على قواعد التعاليم والأهداف والأساليب الدينيّة. ولكن في ظلّ *الفلسفة الإنسانيّة* (**Humanism**)، تحوّلت عمليّة سَنّ القوانين المقدّسة (الدينيّة) على أساس التعاليم الدينيّة والتي كانت حكراً على الكنيسة دون غيرها، تحوّلت في البداية إلى أمر شائع بين الأفراد، ثمّ سلّمت عهدتها تدريجيّاً إلى أساليب التقنين غير الدينيّة. وبعبارة أخرى، فإنّ القاعدة التي شكّلت قانون الحياة في الغرب، والذي كان يستند في البدء إلى كلام الله سبحانه والأنبياء والمرسلين، تلك القاعدة انهارت وحلّت محلّها قاعدة جديدة تحمل على عاتقها البناء الجديد المتمثّل بالكشف والتفسير الذي مارسه الآباء الكنسيّون، ثمّ الأفراد العاديّون ـ وبأشكال متنوّعة ومتباينة ـ ثمّ التلفيقات التي أوجدتها بعض الشخصيّات التي كانت تتمتّع بشعبيّة واسعة.

وأخذ تقديس التجربة الإنسانيّة مكانه بدلاً من التأكيد المتزمّت

---

(1) جون باسمور، **اولويت بشر** (= أولويّات الإنسان)، نقلاً عن شجاعي زند، المصدر السابق، ص (83).

على تفسير النصوص الدينيّة، وأُسدل الستار دون الحصرية الدينيّة لتنهض مكانها الحصرية العلميّة (Exclusivism)، وخلع العلم عليه لباس القدسيّة والعِصمة الذي كانت الكنيسة ترتديه قبل ذلك، والذي كان حكراً على رجالها. وأصبحت حاجات الإنسان ورغباته الطبيعيّة مرجع التقنين ودليل إدارة الحياة الواقعيّة له بدلاً من الحقائق السرمديّة الميتافيزيقيّة. وهكذا، وضعت روح الفلسفة الإنسانيّة التي كانت تستنشق هواء الليبراليّة (مذهب الحريّة Liberalism) والماركسية (Marxism)، وضعت تأثيراتها الواضحة على العمليّة التربويّة متّكئة في ذلك على التشريعات الاجتماعيّة. ولم تقتصر هيمنة المذهب الإنسانيّ على العلوم التربويّة ومدارس الفلسفة التربويّة، بل تعدّتها لتشمل المؤسّسات الاجتماعيّة المؤثّرة في العمليّة التربويّة كالأسرة والدولة والمنظّمات والاتحادات على حدّ سواء.

ويمكن اعتبار سيطرة القِيَم السياسيّة والاقتصاديّة على العمليّة التربويّة، العلّة والنتيجة معاً لهيمنة الفلسفة الإنسانيّة على التيّار الحقيقيّ في العمليّة التربويّة، لأنّ روح الفلسفة المذكورة المستندة إلى رفض كلّ الحدود في ما وراء الإنسان، وفي الوقت نفسه تأكيدها على الدور الفعّال الذي يلعبه الإنسان وأهميّة هذا الدّور، كانت السبب في انهيار العالم واختزال حجمه ليصبح بحجم الإنسان. ولا ريب في أنّ حاجاتنا ومصالحنا الطبيعيّة ليست هي المصدر الوحيد لمعرفتنا عن الطبيعة وعملنا فيها، بل أصبحت تمثّل أساس الحقيقة والقِيَم أيضاً. وكذلك الحال مع تفسيرنا للعقل والإرادة فهو مرتبط ارتباطاً وثيقاً بنظرتنا لاحتياجاتنا ورغباتنا الإنسانيّة. فالطبيعة، في الحقيقة، هي أداة ووسيلة وهبها الله تعالى لنا لكي نؤمّن من خلالها احتياجاتنا، أمّا العلم والعقل فهما في خدمة رغباتنا وميولنا. وهكذا الحرّية أيضاً، فهي لا تكتسب معناها إلّا من خلال تحقيق

ميولنا ورغباتنا، «لو قرّرنا كبح جماح أهوائنا ورغباتنا، فما الذي سيتبقّى لنا إذاً؟»[1].

وتمثّل الحكومة والقانون والمؤسّسات الاجتماعيّة، أدوات لضمان رفاهيّتنا وحمايتنا من أجل تحقيق احتياجاتنا، وبالنظر إلى عدم وجود عالم خارج عالم الإنسان، فإنّ الأهداف التربويّة كذلك تستلهم معانيها في ضوء ميولنا ورغباتنا وأمنياتنا التي استطعنا إحصاءها عن طريق التجربة. وعلى الرغم من أنّ رغباتنا وأمنياتنا هي بمثابة الأوجه المشتركة التي تجمعنا، إلّا أنّها جميعاً مرتبطة بالطبيعة والبيئة المحيطة بنا، وهي تتغيّر تبعاً للتغيّرات التي تحصل في البيئة. والآن، وبالنظر إلى الدور الذي يلعبه الإنسان في المعرفة وتغيّر البيئة، فإنّ احتياجاتنا في الواقع هي مطالب إنسانية، غالباً ما تجد لها امتدادات في أذهاننا، ولذا، فمن النادر أن تصدر عن طبيعتنا الصامتة.

بكلمات أوضح، نقول إنّه في ضوء الاتّجاه السائد في الأنظمة التعليميّة، لا بدّ للأهداف والقرارات التربويّة من أن تأخذ بعين الاعتبار متطلّبات الأطفال، وتستند إلى تعميم العلوم التربويّة. بيد أنّ هذه العلوم لا تمتلك القدرة على تحديد تلك المتطلّبات خلال ظروف الاختبار عن طريق التجربة وبصورة محايدة، لأنّها تتناول المواضيع وفقاً للإمكانات الموجودة في البيئة التي تقوم بدورها بتنظيم مطالب الأطفال وتلبية رغباتهم واحتياجاتهم، وكذلك بالاستناد إلى التفسير الذي تقدّمه حول احتياجات الإنسان. وتؤثّر الإبداعات العلميّة والتقنيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والمقتضيات المدنيّة لتفسيراتنا وقراءاتنا على بلورة احتياجات الأطفال، وتفضي هذه العوامل إلى

---

(1) فريدريك ويلهايم ونيتشه، نقلاً عن (غاستن بوتول)، **تأريخ علم الاجتماع**، الترجمة الفارسية: حسن پويان، طهران، منشورات (آموزش انقلاب)، 1994م، ص (86).

معرفة وتشخيص طبيعة احتياجات الأطفال في إطار الطاقات والقدرات المتاحة في البيئة. إلى ذلك، ليس باستطاعة الباحث في العلوم التربويّة أن يتفهّم تصوّرات خارج ما هو موجود منها بالفعل في البيئة، فمن شأن تلك التصوّرات أن تُقيّد مجال تفسيرنا للاحتياجات البشريّة، وقد يزيد هذا الأمر من صعوبة تقديم عرض دقيق للاحتياجات التي يمكنها أن تشكّل الأساس في اتّخاذ القرارات التربويّة. وفي حال غياب التفسير الخاصّ بما وراء المحدّدات البيئيّة عن الاحتياجات، فقد تخضع عمليّة التربية والتعليم للإيديولوجيّات الحاكمة وتذعن لها، أو تفتح الباب على مصراعيه أمام تدخّل السياسات الاجتماعيّة وأذواق وأهواء المتنفّذين في السلطة.

في ضوء ذلك نقول إنّ العمليّة التربويّة التي تستوحي من الفلسفة الإنسانيّة من شأنها تحديد نطاق التوقّعات وتقلّص ميادين العمل، فالعالم المحسوس والحقائق المحتملة والإمكانات المتاحة هنا قد تؤدّي جميعها إلى التقليل من عدد الفرص التربويّة، وتجعل ظروف التعلّم غير مستقرّة، وتخدش صورة الأهداف التربويّة. وفي أحسن الأحوال، فإنّ أفضل ما يمكن الحصول عليه من هذه العمليّة القائمة على أساس الفلسفة الإنسانيّة هو إعداد فرد عقلانيّ انتهازيّ ومصلحيّ يمتلك غطاءً نظرياً يؤهّله للمشاركة في النشاطات والفعاليّات الاجتماعيّة المُثمرة من أجل الحصول على أكبر قدر من اللذّة. نعم، إنّ التربية القائمة على أساس الفلسفة الإنسانيّة حوّلت العقلانيّة إلى عمليّة وضع الأهداف والبرمجة وتوفير الوسائل والأساليب الكفيلة بتأمين المتطلّبات، وهذا النوع من التربية لم يدع أيّ فرصة لمراعاة القِيَم الأخلاقيّة، أو التحرّك باتّجاه الغايات والأهداف التي أكّدت عليها المدارس الفلسفيّة. في ظلّ هيمنة الفلسفة الإنسانيّة، ابتُليت الأنظمة التعليميّة بالمادّية التربويّة، ولم يعد لدى تلك الأنظمة أيّ أمل في تحقيق الأهداف الخاصة بما وراء

المادّة، وغُلّقت جميع أبواب الأنظمة التعليميّة بوجه الأهداف المنبثقة من الأنظمة الميتافيزيقيّة (سواء منها الدينيّة أم الفلسفيّة). من هنا، فإنّ مسألة تعيين الأهداف وتحديد المبادئ التربويّة بالاعتماد على الفلسفة لا يمكنها أن تضمن إصلاح النظام التعليميّ، إذ أنّ أيّ نوع من أنواع الإصلاح التعليميّ مرتبط بالتغييرات الاجتماعيّة الواسعة التي تكون منسجمة مع تلك الإصلاحات. وبذلك، فإنّ التغييرات التي تحصل في هذا النظام تعمل على التأثير في المؤسّسات المختلفة داخل المجتمع.

يتبيّن لنا مما سبق ذكره أنّ كلّاً من الفلسفة الذرّانيّة والموضوعانيّة والذاتانيّة والفلسفة الإنسانيّة هي مكوّنات مهمّة للغاية للبنية التحتيّة لفلسفة التربية الحديثة، وهي لا تؤثّر فقط في اختيار المضامين والأساليب التعليميّة في مجال التعليم، بل وتقوم كذلك بتحديد الاتجاه التربويّ للمتخرجين في حياتهم الفرديّة والاجتماعيّة في المستقبل، وصياغة مختلف المواقف في معترك الحياة الاجتماعيّة والأمور الأخلاقيّة، وفي خضمّ عمليّة اتّخاذ القرارات المصيريّة المهمّة. على سبيل المثال، إنّ الاعتماد على القِيَم وصدقيّة المدركات العلميّة قد يكون سبباً في تطوّر بعض أنواع السلوكيّات والمعايير كالثقة بالنفس، والإيمان بمعايير التقييم والنقد الموثوقة، والعكس صحيح أيضاً، بمعنى أنّه قد يؤدّي عدم الثقة بالقِيَم وصدقيّة المدركات العلميّة إلى اتّساع قاعدة النسبية [1] (Relativism) المعياريّة واللّاأُباليّة والتعصّب.

---

(1) الرأي الذي يقول إنّ الحقيقة نسبية وتختلف من فرد إلى آخر، ومن جماعة إلى أُخرى، ومن وقت إلى آخر، وليس لها معايير موضوعيّة، وبالتالي فإنّ كلّ مُدْرَك نسبيّ. [المترجم].

من الضروريّ أن يتّخذ أيّ نظام تربويّ موقفاً إزاء الموضوعانيّة وصدقيّة المدركات العلميّة ولو كان ذلك لاإرادياً، وليست التربية الإسلاميّة مُستثناةً من هذه القاعدة، بل إنّ تبيين ماهيّتها يسبق التصريح بموقف الفلسفة الإسلاميّة إزاء صدقيّة ووثاقة وقيمة العلوم البشريّة. وبالنظر إلى الوجهة الخاصّة والتأثير الواسع النطاق الذي تتوافر عليه مسألة الموضوعيّة في مجال بحوث نظريّة المعرفة وفلسفة العلم، وخاصّة الدور الفعّال الذي تلعبه في رسم المسار للتربية والتعليم وبلورة فلسفتها، سواء باعتبارها فرعاً من فلسفة العلم أم نتيجة للاتّجاهات التي تفرزها هذه المدرسة الفلسفيّة بشأن موضوع التربية والتعليم، أقول، بالنظر إلى كلّ ذلك، بات من الضروريّ بحث ودراسة مسألة الموضوعيّة ـ الذهنيّة أو رفض الموضوعانيّة والذاتانيّة في الفكر الإسلامي.

5 ـ رفض الفلسفة الذرّانيّة

لا بدّ من القول إنّ أصالة الماهيّة (اعتبار ماهيّة الموجودات أمراً عينيّاً وواقعيّاً) هي رؤية تنزع نحو التعدّد والتكثّر، وتهتمّ بمسألة انسلاخ (اغتراب) الموجودات أو مغايرتها من أجل فهم العالم كما هو. فلِكَيْ نتعرّف على أيّ شيء، نحن مضطرّون إلى تصنيفه ضمن المفاهيم الكليّة المتنوّعة، وفي كلّ مرّة نعتبره مصداقاً لمفهوم عامّ. على سبيل المثال، قد نعتبر أيّ شيء نريد تعريفه مصداقاً لمفهوم عامّ للإنسان، أو للمرأة، أو للطالب، أو للإيرانيّ، أو للناطق باللّغة الفارسيّة، أو لمفهوم عامّ للعاصمة (طهران)، واعتبار المفاهيم المذكورة المنسوبة إلى ذلك الشيء «ماهيّته». فمن دون تطبيق المفاهيم الكليّة المختلفة، لا سبيل إلى معرفته. إلّا أنّ هذا المسح يظهر لنا أنّ مجموعة من خصائص وصفات ذلك الشيء تسمّى

«الماهيّة»، وهي في الواقع تمثّل حدود وجوده الخاصّ والجزئيّ، وترينا خصوصيّته. لكنّ المشكلة تظهر عندما نعتبر تلك التصوّرات الذهنيّة الناجمة عن التفاصيل والقوالب المكرّرة أمراً حقيقياً، ثم نقوم بالبحث عنها في العالم العينيّ الواقعيّ. ولعلّ سهولة ملاحظة وتشخيص الفروقات والتمايزات ستضطرّنا إلى الاهتمام بتلك الأشياء المتميّزة والمتكثّرة من حيث خصائصها التي تشير إلى وجودها الخاصّ، ومن شأن ذلك أيضاً أن يدفعنا إلى الفصل بين مجموعة الخصائص تلك (أي الماهيّة)، وبين وجودها الخاصّ، الأمر الذي سيؤدّي بنا إلى البحث باستمرار عن معنييْن أو حقيقتيْن باسم (الماهيّة) و(الوجود) في أيّ شيء مفروض. في حين أنّ أيّ شيء يمتلك حقيقة في العالم الواقعيّ فإنّ حقيقته تلك تعني وجود الشيء بحدّ ذاته. فالموجودات الخاصّة، وبغضّ النظر عن التصوّرات والتصنيفات التي نقدّمها بشأنها، تمتلك الوجود بالأصالة، وأمّا ماهيّتها ـ المستمدّة من تعريفاتنا وتحليلاتنا وتصنيفاتنا ـ فهي متفرّعة من وجودها. ويعتبر أتباع أصالة الماهيّة أنّ كلّ ما توصّلنا إليه وأدركناه عن طريق تصنيفه في هامش المفاهيم العامّة وفي عالم الذهن، هو حقيقي وأصيل في العالم الواقعي، قائلين:

«إنّ هذه الماهيّات المتجليّة في أذهاننا هي ماهيّات متكثّرة ومتباينة، والمفروض أنّ هذه الأمور المتكثّرة والمتباينة تمثّل ذات الحقيقة الواقعيّة»[1].

ولكي تتمكّن أصالة الماهيّة من تنظيم الأمور المتباينة والمتغايرة اللّانهائيّة، لا بدّ لها من إحالة تلك الأمور إلى جوهر أو

---

(1) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (أسس الفلسفة والمذهب الواقعي)، ج3، ص (59).

جوهريْن من الجواهر الأوّلية والأساسيّة في العالم، وبالتالي عليها أن تقبل بالثنائيّة أو الثنويّة (المثاليّة والمادّية). لكن، في فلسفة أصالة الوجود التي تفتقر إلى الإيمان بحقيقة ماهيّة الموجودات، فإنّ الاتّجاه الرامي إلى إرجاع الكثرات المتباينة في العالم إلى وحدة أساسيّة واحدة يحتلّ مساحة كبيرة من البحوث الفلسفيّة. ولا شكّ في أنّ رفض الكثرة والذرّانيّة اللتيْن تستندان إلى الإيمان بالحقيقة التشكيكيّة أو الشخصيّة للوجود، قد سبق رفض أصالة الماهيّة.

ويُعتبر مبدأ الوحدة التشكيكيّة أو الشخصيّة للوجود، إضافة إلى نظريّة **صدر الدين الشيرازي** حول التشخّص (الشخصانية)، نواة الموقف المعارض للذرّانية. كما أنّ مبدأ مساوقة العلم للوجود ونظريّة **الشيرازي** التي تتناول مسألة (الوجود الذهني) في نظريّة المعرفة، تدعم الموقف المذكور.

كما ذكرنا في الفصل الأوّل من هذا الكتاب، فإنّ (الأصالة) في فلسفة أصالة الوجود **لصدر المتألّهين** تعني التحقّق ومنشأ الأثر من ذلك الوجود؛ أي أنّ الجاعليّة والمجعوليّة والشدّة والضعف كلّها نابعة من ذلك الوجود، أمّا الماهيّة فهي لا تمتلك حقيقة مستقلّة عن الوجود، بل هي نهاية الوجود وانتهاؤه[1]، وذلك خلافاً لفلسفة أصالة الماهيّة التي تعتبر مقولات المتكثّر الماهويّ وأجزاء العالم هي مثال للحقيقة. فالوجودات الخاصّة والجزئيّة هي التي تصدر عن مبدأ الوجود. وتظهر جميع الخصائص المتعلّقة بالأشياء بواسطة الوجود الخاصّ والجزئيّ، وهي خصائص تُسمّى في مجموعها بالماهيّة.

(1) أنظر: الآشتياني، **هستى از نظر فلسفه وعرفان** (= الوجود من منظار الفلسفة والعرفان)، ص (72 ـ 103)؛ ديناني، **ماجراى فكر فلسفى** (= قصة الفكر الفلسفيّ)، ج3، ص (153 ـ 172).

وفي الواقع، إنّ التنوّع والكثرة ناشئان من التشكيك في الحقيقة الواحدة للوجود التي أبدعت الموجودات المتنوّعة والعديدة، وفقاً لسلسلة تراتب الشدّة والضعف والنقص والكمال والتقدّم والتأخّر. أمّا الاختلاف القائم بين الموجودات فناجم عن التمايز الموجود في مراتب وجودها؛ بمعنى أنّ المغايرة والتنوّع والكثرة في الموجودات تعود إلى مراتب الوجود؛ وبالتالي فإنّ تنوّع الفرع في العالم يكون في مقابل الوحدة.

وخلافاً لفلسفة أصالة الماهيّة، فإنّ تشخّص أيّ شيء في فلسفة أصالة الوجود الذي يمثّل أساس اختلاف ذلك الشيء وتفاوته وتميّزه، ناجم عن وجود ذلك الشيء وليس ماهيّته، وهذه الكثرة الحقيقيّة (غير الخيالية) للموجودات هي التي تؤدّي إلى المغايرة غير المتباينة بل والتشكيكيّة بين تلك الموجودات، والتي تمثّل بدورها صورة أخرى للوحدة التشكيكيّة للوجود.

واستناداً إلى نظريّة **صدر الدين الشيرازي** في الوحدة الشخصيّة للوجود، فإنّ الوحدة بين الموجودات قد تصبح أعمق من ذلك لأنّ الموجودات الجزئيّة التي تسمّى (شيء thing) تُعتبر مجرّد ظهورات وشؤونات متنوّعة لحقيقة واحدة تُسمّى الوجود. لذلك، فإنّ التفاوت وعدم التجانس الذي يشوبها هو أمر جانبيّ وهامشيّ وغير أصيل، ويعدّ من عوارض الوجود. بيد أنّ تلك الاختلافات ليست اختلافات خياليّة افتراضيّة بل تُعتبر من ضمن الاختلافات في الحيثيّات المتنوّعة لحقيقة واحدة أو شؤون متعدّدة لحقيقة واحدة، وهي اختلافات كاشفة للوحدة كذلك.

وفي مجال نظريّة المعرفة، وخلافاً لتصوّر (فلسفة) أصالة الماهيّة الذي يضطرّنا إلى ملاحظة الماهيّات المستقلّة عن الوجود بعيداً عن جوهرها الارتباطيّ والتعليليّ، لا بدّ من الأخذ بعين الاعتبار أنّ النظرة العلميّة في فلسفة أصالة الوجود تركّز على

الوجودات الجزئيّة مع ملاحظة جوهرها الارتباطيّ. ولذلك فإنّ أيّ نوع من أنواع المعرفة المتعلّقة بالوجودات الجزئيّة والخاصّة إنّما يتبلور في ضوء ارتباطها بالحقيقة الواحدة، للوجود لأنّ صدق مفهوم الموجود على الوجودات الجزئيّة لا يكون إلّا من خلال أخذ الجوهر الارتباطيّ لتلك الوجودات بعين الاعتبار، وأمّا النظرة المستقلّة إزاء الممكنات فتُعتبر من ضمن «*تصرّفات النفس البشريّة*».

انطلاقاً من ذلك نقول إنّ تبلوُر القضايا المعرفيّة يقوم على أساس الاتحاد بين *الموضوع* (object) *والمحمول* (predicate) المستند إلى أصالة الوجود[1]. وقوام عمل العقل يكون على أساس تكوين القضيّة وحمل شيء على شيء آخر (أي، الموضوع على المحمول)، وأمّا *الحمل* (predication) في الواقع فيتضمّن إشارة إلى الوحدة الوجوديّة بين شيئيْن أو أكثر، ومرهون باتحاد واقعيّ بين الموضوع والمحمول. إذاً فالنظرة المستقلة للأشياء وملاحظتها من خلال العزلة والوحدة وتجاهل ارتباطها وعلاقتها بالأشياء الأخرى، لا يمكنها أن تحدث داخل العقل مطلقاً. فحمل الموضوع على المحمول يسبق حمل الوجود على أيّ منهما. وهذا يعني، أنّ العقل يرى ـ تلقائياً ـ من زاوية الكثرة في الوحدة، ويكون الوجود بالنسبة إليه ـ في كلّ الأحوال ـ وجوداً أصيلاً؛ إذن، سوف يتعطّل العقل من دون ملاحظة الوحدة الأنطولوجيّة بين الموجودات، لأنّه إذا لم يكن هناك وجود أصيل فإنّ أيّ مفهوم أو ماهيّة ستكون منفصلة عن المفهوم والماهيّة الأخرى، ولن يكون بالإمكان حمل أيّ مفهوم على المفاهيم الأخرى لغرض تكوين القضايا المعرفيّة.

---

(1) آية الله جوادي آملي، **شرح حكمت متعاليه** (= شرح الحكمة المتعالية)، الجزء الثاني، المجلّد الثاني، ص (74).

والحقيقة أنّ الإنسلاخ والثنائيّة في الذهن والواقع، والاستفسار عن العلاقة الموجودة بينهما، يسبقان تعريف العلم الذي يتناول الجوهر الروحيّ (الذهن) بمعرفة الجوهر المادّي، والجوهر الجسماني بمثابة الواقع الخارجي. غير أنّه، وكما أشرنا قبل هذا في بحثنا في الفلسفة الإسلاميّة، لا يمكن إيجاد مثل هذه الآصرة أو العلاقة بين الجوهر المجرّد والجوهر المادّيّ. فالعلم عبارة عن حضور الشيء للشيء، ومناط الحضور هو التجرّد من المادّة. وتُعتبر الجسمانيّة والمادّية أساس الانفصال ومعيار الغيبة والفرقة. وبناءً على هذا، فالحقيقة هي أنّ العلم يمثّل حاصل تكوّن الصور المجردّة في الذهن بواسطة الذهن، وهي صور تشير إلى الواقع. ويتألّف الجوهر الجسمانيّ من أجزاء غائبة عن بعضها البعض وعن الكلّ كذلك، وتمتلك مكاناً وزماناً أو تدرّجاً يحول دون حضورها في الذهن. ولا يمكن تحصيل العلم من الجواهر المادّية إلّا من خلال تحقّق الصور المجرّدة التي تظهر في الذهن، والتي تشير إلى الجواهر المادّية المذكورة.

ولعلّه من الضروري الإشارة إلى أنّ دور الأشياء الخارجيّة في تشكيل الصور الإدراكيّة وتكوينها يقتصر على تهيئة القاعدة أو الأرضيّة المناسبة لذلك فقط، وهي (الأشياء الخارجيّة) ليست صوراً إدراكيّة لهيئة الموجودات الخارجيّة، بل إنّها نتاج النفس وثمرتها، حيث تقوم النفس ـ وبإلهام من العالم الخارجيّ ـ باستنساخ صور الأشياء لتولّد بعدها الصور الإدراكيّة. وهذه الأخيرة تمثّل صوراً معلومة بالذات، وتشير إلى شيء خارجيّ يُسمّى المعلوم بالعرض، وهو لا يُعلم إلّا بواسطة هذه الصور. وتمتلك *الصور الإدراكيّة* (perceptive form) ـ كما هي الحال مع الصور التي تظهر في المرآة ـ وجوداً بالعرض أو وجوداً بالحكاية، ولأنّ تلك الصور هي صور

معلومة بالذات، فليس بينها وبين العلم أيّ اختلاف أو ثنائية[1].

وكذلك الحال بالنسبة إلى الواقع والذهن، فالاختلاف والثنائيّة معدومتان بينهما «لأنّ كلّاً من الواقع والذهن هما من مراتب الوجود، ولا يُعتبر التقابل بين الواقع والذهن من سنخ المتقابلات المشهودة والمعروفة، بل إنّ هذا التقابل هو من نوع التقابل في المراتب التشكيكيّة للوجود»[2].

وتُعتبر نظريّة **صدر الدين الشيرازي** بشأن المساوقة بين العلم والوجود أرضيّة أخرى لرفض الذرّانيّة لأنّ مَثل العلم بالنسبة إليه كمَثل الوجود، له حقيقة تشكيكيّة، وهو كالوجود كذلك في كونه يمتلك العديد من الأوجه والصور المتكثّرة. وعلى هذا فإنّ فروع العلم المتنوّعة تتضمّن تقارير وأخبار حول الصور المختلفة والمتنوّعة للوجود. وتشير المساوقة القائمة بين العلم والوجود إلى أنّه ليس هناك ما يفصل بين الموجوديّة والمعلوميّة. ولا يقتصر العلم على الإنسان أو العقل الإنسانيّ إذ أنّ كلّ موجود من الموجودات يمتلك مقداراً من العلم، واكتشاف ذلك الموجود لذلك المقدار من العلم منوط بطاقته أو بحدود وجوده. إذن، هنالك علماء آخرون غير الإنسان، ولا يمكن اعتبار الإنسان بأنّه الذات/الفاعل الوحيد والفريد في هذا العالم، أو اعتباره موضوع المعرفة بمعزل عن العالم، فهذا الأخير مليء بالكثير من العالِمِين والمعلومين، وليس الإنسان سوى واحد منهم في هذا العالم، وهو يمثّل في الوقت نفسه موضوعة العلم حيث يتمّ معرفته من قِبَل الآخرين. وهنا، سرعان ما يتّضح لنا أنّ الإنسان ليس العالم الوحيد الفريد، وليس المخلوق

---

(1) ديناني، *ماجراى فكر فلسفى* (= قصة الفكر الفلسفيّ)، ص (121).

(2) المصدر نفسه، ص (121).

الوحيد الذي يسعى إلى الحصول على العلم، وقد ترك لشأنه يفعل ما يشاء. فبقدر ما يهمّه الحصول على الماهيّة، يهتمّ بحصوله على العلم؛ فلا وجود لأيّ نوع من أنواع الفصل أو التفكيك بين العالَم والإنسان، لا من حيث كونه عالماً ولا من حيث كونه معلوماً.

وعلى هذا، تكون الذرّانيّة غير منسجمة مع فلسفة أصالة الوجود لدى **صدر الدين الشيرازي**، وذلك من أربعة وجوه، هي:

1 ـ من حيث الوحدة التشكيكيّة للوجود التي تنسب تفاوت الموجودات واختلافها إلى تمايزها التشكيكيّ مع بعضها البعض.

2 ـ من حيث أنّ نظريّة **الشيرازي** تتناول تشخّص الأشياء الناجمة عن وجودها الخاصّ والجزئيّ وليس مجموعة خصائصها (أو ماهيّاتها).

3 ـ من حيث مساوقة العلم للوجود إذ لا يتقبّل هذا المبدأ تقسيم العالم الواحد إلى قسمين، القسم الأوّل هو العالم باعتباره موضوع المعرفة، والقسم الثاني هو الإنسان باعتباره فاعل المعرفة.

4 ـ من حيث أنّ نظريّة **صدر الدين الشيرازي** تقول بأنّ الوجود الذهني لأيّ شيء هو عين ذلك الشيء ذي المرتبة الضعيفة، وهو الذي يشكّل الصور الإدراكيّة التي هي عين النّفس المتّحدة معها.

6 ـ رفض الموضوعانيّة والذاتانيّة

أشرنا سابقاً إلى أنّ *الموضوعانيّة* (Objectivism) والذاتانيّة (أو الذاتيّة Subjectivism)، تمثّلان أهمّ مكوّنات الفلسفة الحديثة التي، وإن ظهرت من خلال نظريّة المعرفة، إلّا أنّها خلّفت تأثيراتها

وبشكل خاصّ على العلم الذي يُعتبر الإنجاز الأعظم للمدنيّة والثقافة الحديثة. وقد أدّت الموضوعانيّة إلى توسيع رقعة الأساليب التجريبيّة وإضفاء صفة الأولويّة على العلوم التي تكون بحوثها موضوعيّة وقابلة للاختبار ومحسوسة في الوقت نفسه. وكذلك الذاتانيّة التي كانت تتشدّق بمسألة استقلال العقل، فقد رفضت أيّ استلهام من الشهود أو الوحي أو الهداية السماويّة، ونبذتها خارج حدود العلم. وقد واجهت كلّ من الموضوعانيّة والذاتانيّة الكثير من النّقد وخاصة في مجال العلوم التي تتمحور حول موضوع الإنسان، والتي يصطلح عليها بالعلوم الإنسانيّة (Human Sciences)، أو العلوم الاجتماعيّة (Social Sciences)، وذلك لأنّ المنهجيّة التجريبيّة لم تستطع الوصول إلى الجوانب غير المحسوسة في حياة الإنسان، إضافة إلى أنّ دراسة وبحث القضايا المهمّة كموضوع السعادة والنجاح والفشل والأبديّة والعلاقات الإنسانيّة، كانت تضع الكثير من علامات الاستفهام حول الكفاءة التجريبيّة للعقل. وهنا وقع صراع وجدل كبير في مجال العلوم الإنسانيّة، فمن جهة خابت الآمال في الحصول على أكبر قدر من الصدقيّة العلميّة الممكنة خاصة في علم الفيزياء، من جهة أخرى هيّأت الخصوصيّة المادّية ـ المعنويّة لوجود الإنسان التي لم تكن لتحتمل المعايير العلميّة، هيّأت الأرضيّة المناسبة التي طرحت على أساسها الانتقادات اللّاذعة ضدّ الموضوعانيّة والذاتانيّة، وقدّم ذلك الجدل صورة مغايرة للموضوعانيّة والذاتانيّة التي كانت ترفض كلّ إمكانيّة لمعرفة الحقيقة، وتؤكّد على ذهنيّة ولاواقعيّة المدركات العلميّة.

وهكذا، فقد أدّت الانتقادات الموجّهة ضدّ الموضوعانيّة بشكل عامّ إلى التشكيك بحقيقة المعارف الإنسانيّة، والاستنجاد بالنسبية المعرفيّة. وهنا يأتي دور الفلسفة الإسلاميّة لتوضيح موقفها حول هذه المسألة، حيث يبدو أنّ الطريق إلى بلورة موقف **صدر الدين الشيرازي** بشأن حدود حقيقة العلم أصبحت معبّدة. ومن المحتمَل أنّ

الاتّجاه الذي ينسجم مع فضاء أصالة الوجود لا يتواءم مع الاتّجاهيْن المذكوريْن، أي الموضوعانيّة البحتة والذاتانيّة الصّرفة.

ممّا لا شكّ فيه أنّ نظريّة *القيام الصدوريّ للنفس* أعطت دوراً للعناصر الذهنيّة والقِيَم الشخصيّة أو الظروف الاجتماعيّة في عمليّة الإدراك وجعلتها أمراً ممكناً، كما سدّت نظريّة الإمكان الفقريّ ونظريّة الوجود الذهني والمراتب الإدراكيّة الباب أمام ظهور النسبيّة والذاتانيّة، وجعلت منهما أمراً غير ممكن. وبالتالي فإنّ نظريّة مساوقة العلم للوجود تتيح لنا إمكانية تقديم صورة جديدة للموضوعانيّة. ولكي نبيّن موقف **صدر الدين الشيرازي** حول حقيقة العلم، لا بدّ لنا من الإشارة إلى النقاط التالية:

أ - استناداً إلى نظريّة القيام الصدوريّ للنفس، فإنّ المشاهدة لا تعني مجرّد انعكاس الأشياء الخارجيّة في الذهن، بل تقوم النّفس خلال عمليّة الإدراك «بإنشاء أو تكوين المماثل»؛ بمعنى أنّه عندما يواجه الذهن شيئاً خارجيّاً تقوم النفس بمحاكاة ذلك الشيء وتكوين صورة مماثلة له. وفي الواقع فإنّ الذهن يقوم بتكوين عين الشيء الخارجيّ داخله»[1]. ومع ذلك، لا يمكن اعتبار المشاهدة مجرّد إيجاد ذهني فحسب، لأنّ فعاليّة النفس هذه ليست مطلَقة بل مشروطة بتحقّق بعض الشروط. فالمشاهدة لا تحدث إلّا في حال وجود الوضع وتوفّر الظرف المناسب[2]،

---

(1) مهدي حائري يزدي، **نظريه شناخت** (= نظريّة المعرفة)، ص (62)..

(2) على سبيل المثال، «خلال عمليّة الإحساس لا بدّ من وقوع أو حدوث نسبة وضعيّة مع عامل خارجيّ مؤثّر؛ ولذلك، فخلال عمليّة الإحساس يحدث أمران اثنان: الأوّل، التأثّر والانفعال الحسّي تجاه أمر خارجيّ، والأمر الثاني إدراك النفس لشيء محسوس». (مصباح يزدي، شرح المجلّد الثامن من «الأسفار الأربعة»، ص «294»).

ومن هذا الباب، فهي مرهونة بشكل تامّ بالظروف المادّية كالبُعد والقرب، وحالة الأعضاء الحسيّة، والوسائل والعمليّات التي تقوم بتسهيل مهمّة الإحساس. ونتيجة لذلك، فإنّ القضايا المرئيّة وجزءاً من المعرفة التي تستند إلى هذه القضايا، مشروطة جميعاً ببعض الظروف البيئيّة المختلفة، وكذلك بخصائص النفس وقدراتها وإمكاناتها. ولا يقتصر الحكم بوجود علاقة بين الموضوع والمحمول على القضايا المرئيّة وحسب، بل إنّ هذه المشاهدة (المرئيّة) بحدّ ذاتها تتضمّن أيضاً تصديقاً لهذا الانسجام أو المطابقة بين المفهوم الذهنيّ والشيء الخارجيّ، ويتمّ تأييد تطابق بعض المفاهيم الذهنيّة مع ماهيّة الشيء الخارجيّ خلال كلّ مشاهدة غير متوقّعة. وفي هذه الحالة تتضمّن المشاهدة التصديق كذلك وليس مجرّد التصوّر. فإذا قال أحد ما بأنّه قد شاهد ورأى ضوء أشعة (أكس X) أو مصباحها فإنّ ادّعاءه هذا أو مشاهدته تلك نتيجة لحكمه التصديقيّ إزاء كميّة من القضايا المتعلّقة بخصائص ضوء أشعة (أكس X) أو مصباحها. وفي حال عدم صدقيّة أيّ من القضايا المذكورة حول هذا الشيء بالذات، عندئذٍ سيتّضح فوراً أنّ ما رآه هذا الشخص لم يكن ضوء أشعة (أكس X) ولا مصباحها. وعلى هذا، فلن يحدث أيّ نوع من أنواع المشاهدة يمكن أن تكون خالية من التصديق إزاء هذا التطابق في خصائص أيّ شيء معيّن أو عدد من المفاهيم الذهنيّة. ولو تمّ حذف هذا التصديق الخاصّ بالتطابق عن المشاهدة، فإنّنا لن نرى سوى شيء آخر وليس ضوء أشعة (أكس X) أو مصباحها بالتحديد. على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ المشاهدة ليست بمعزل عن الأحاسيس الجزئيّة، فهي لا تحدث إلّا بعد مواجهة الواقع وإدراك وجوده حضورياً

من قِبَل فعاليّة النفس[1]. «إنّ المحسوسات موجودة في الحواسّ مع واقعها... وكلّ ما نقوم بالحكم بشأنه في العالم الخارجيّ بواسطة الحواسّ، متزامن مع تدخّل التجربة والتعقّل معاً»[2].
وأمّا الإيمان بفعاليّة النفس المشروطة في عمليّة الإدراك فإنّه يؤدّي إلى إنكار الموضوعيّة (بمعنى عدم وجود أيّ عنصر ذهنيّ أو شخصيّ)، والذاتانيّة (بمعنى نفي المعرفة الواقعيّة نتيجة التقيّد بمبادئ *العقل* أو الحدود اللّغويّة)، لأنّ كلّ ما نعرفه وكلّ ما نراه لا يمثّل لا انعكاساً مباشراً، ولا مرئيّاً ذهنيّاً بحتاً، بل هو حاصل أو ناتج فعالية النفس المشروطة.

ب ـ تشتمل فرضيّات الموضوعانيّة على (تطابق القضايا المرئيّة مع الواقع الخارجيّ)، و(موضوعيّة الأسلوب الاستقرائيّ). ولنقد الفرضيّة الأولى في المقدّمة الأولى، سنقوم أولاً ببحث *موضوعيّة الأسلوب الاستقرائيّ*. في هذا المجال يرى أنصار الموضوعانيّة أنّ إنتاج وتطوير العلم ناجم عن استقراء القضايا المرئيّة. وفي *الاستدلال الاستقرائيّ* (inductive inference)، يكون أحد البراهين العقليّة الكبرى الذي يتضمّن القضيّة التالية: «*لا يتكرّر الحدث النسبيّ في خطّ طولي واحد*» مصاحباً لأحد البراهين التجريبيّة الصغرى الذي يتضمّن القضيّة التالية: «*يتقارن كلّ من (أ) و(ب) مع بعضهما البعض على الدوام على خط طولي واحد*»، ويأخذان على عاتقهما عمليّة إنتاج العلم. ومن وجهة نظر المدارس الفلسفيّة المستندة إلى *منطق* ***أرسطو***، فإنّ من الخطأ الاستنتاج من المقدّمات

(1) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، **اصول فلسفه و روش رئاليسم**، ج2 ص (43 ـ 45).

(2) المصدر نفسه، ص (56).

الصادقة التي لا تتطلّب ذلك الاستنتاج منطقيّاً، كما هو الحال مع الاستنتاج من المقدّمات الكاذبة. وتحتّم أصالة المنطق الأرسطوطاليسيّ في الاتجاهات الفلسفيّة اعتبار جميع أنواع العلم ناتجة من التوالد الموضوعيّ للاستدلالات الاستقرائيّة، ومن ثمّ اعتبار أنّها تمتلك ميزة الموضوعيّة، في الوقت الذي يعتقد فيه بعض المفكّرين المسلمين بأنّ إنتاج وتطوير العلم لا يحصلان فقط عن طريق استقراء القضايا المرئيّة. فعلى سبيل المثال، يقول **الشهيد الصدر**: «إنّ في كلّ معرفة يحصل عليها الإنسان جانباً ذاتيّاً وجانباً موضوعيّاً؛ فالتعميمات الاستقرائيّة المبنيّة على المنطق الأرسطيّ لا تهتمّ سوى بالجانب الموضوعيّ للمعرفة الذي يشمل القضايا المدركة بعيداً عن الذات/الفاعل، بينما لا تتطرّق إلى الجانب الذاتي للمعرفة والمُتمثّل في إدراك الذات/الفاعل نفسه».[1] ويرى **الشهيد الصدر** أنّ كلّ تعميم استقرائيّ يتضمّن مرحلتَيْن اثنتيْن: **المرحلة الأولى**: وهي مرحلة التوالد الموضوعي[2]،

---

(1) للاطلاع حول عدم كفاية التوالد الموضوعي في إيجاد التعميمات الاستقرائية والعلم التجريبيّ، أنظر: محمد باقر الصدر، **الأسس المنطقيّة للاستقراء**، الترجمة الفرسية: أحمد فهري، الجزء الأوّل، ص (130 ـ 146).

(2) هو الاعتماد على نظريّة الاحتمال. وليس خافياً على أحد أنّ هذه النظريّة التي اعتمدها السيّد الشهيد في منهجه المعرفي الجديد كانت قد ظهرت في بداية القرن العشرين على أيدي فلاسفة غربيّين، حيث نجد أنّ البحث عن نظريّة الاحتمال بدأ يأخذ بُعداً فلسفيّاً ومنطقيّاً إلى جانب بُعده الرياضي. فبين العامين (1910م) و(1913م) ظهرت باكورة العمل المشترك بين الفيلسوف الإنكليزي برتراند راسل وأستاذه الرياضي ألفرد نورت وايتهد (1861م ـ 1947م) في ثلاثة مجلّدات باسم أصول الرياضيات تأسيساً منهما للمنطق الرياضي. وقد عدّه بعض الباحثين من أعظم الأعمال الفكريّة في تاريخ البشريّة. وكان راسل قد سبق ذلك بكتاب مبادئ الرياضيات عام (1903م) ثم تعرض سنة (1912م) لمشكلة الاستقراء في كتابه =

وفيها تزداد نسبة الاحتمال حول وجود علاقة بين الظاهرتيْن إلى حدّ كبير مع البحث في الجزئيّات والحالات الخاصة. لكنّ ازدياد الاحتمال المذكور يكون على أساس قواعد محاسبة

= مشكلات الفلسفة تحت عنوان «في الاستقراء». وكان للعالم السوفياتي أندريه كولموغوروف (1903م ـ 1987م) دور بارز في تحديد أنظمة العدّ التي تعتمد عليها نظريّة الاحتمال. وقد تمكن الفيلسوف الإنكليزي تشارلي دنبر برود (1887م ـ 1971م) من التأسيس لبديهتي (الاتصال) و(الانفصال) واللتين نقلهما عنه راسل في ما بعد. وفي عام (1948م) عاد الأخير إلى الساحة مع كتابه المعرفة الإنسانية: مداها وحدودها والذي خصّص حوالي (80) صفحة منه لبحث نظريّة الاحتمال. وفي عام (1950م) ظهرت إحدى أعمق الدراسات حول الاحتمال والاستقراء وذلك في كتاب الفيلسوف الألماني ردولف كارناب المسمّى الأسس المنطقية للاحتمال، الذي تناول فيه المسألة بعمق وتخصّص. ولكي نقف على أهميّة هذه النظريّة التي طرحها السيّد الشهيد الصدر لا بدّ من معرفة الهدف الذي توخّاه من محاولته التأسيسيّة، حيث أشار إلى ذلك في كلمته الأخيرة من الكتاب قائلاً: «إن هذه الدراسة الشاملة التي قمنا بها كشفت عن الأُسس المنطقيّة للاستدلال الاستقرائي الذي يضمّ كلّ ألوان الاستدلال العلمي القائم على أساس الملاحظة والتجربة، واستطاعت (هذه الدراسة) أن تقدّم اتجاهاً جديداً في نظريّة المعرفة يُفسر الجزء الأكبر منها تفسيراً استقرائياً مرتبطاً بتلك الأُسس المنطقيّة التي كشف عنها البحث. وهي تبرهن في الوقت نفسه حقيقة في غاية الأهميّة من الناحية العقائديّة وهي أنّ الأُسس المنطقية التي تقوم عليها كلّ الاستدلالات العلميّة المستمدّة من الملاحظة والتجربة هي الأسس المنطقية نفسها التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبّر لهذا العالم عن طريق ما يتّصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير. فإنّ هذا الاستدلال كأيّ استدلال علميّ آخر، إستقرائيّ بطبيعته وتطبيق للطريقة العامة التي حدّدناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه (التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي). فالإنسان بين أمرين: إما أن يرفض الاستدلال العلميّ ككل؛ أو أن يقبل الاستدلال العلميّ ويعطي للاستدلال الاستقرائي على إثبات الصانع القيمة نفسها التي يمنحها للاستدلال العلميّ. ويستدلّ بذلك على أن العلم والإيمان مرتبطان في أساسهما المنطقيّ الاستقرائيّ، ولا يمكن من وجهة النظر المنطقيّة للاستقراء الفصل بينهما» [المترجم].

الاحتمالات والطرق الإحصائيّة بشكل غير شخصيّ تماماً. «يقوم الاحتمال دائماً على أساس العلم الإجماليّ، أمّا الاستقراء فيعمل على تقريب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم وإغنائه»[1]. وفي الواقع إنّ الاستقراء ليس سوى تطبيق نظريّة الاحتمالات. أي، يزداد احتمال وجود علاقة ضروريّة بين الظاهرتيْن (أ) و(ب) بينما يقلّ احتمال افتراض تدخّل عامل غريب مثل (ج)، وذلك من خلال التجارب المتكرّرة وأسلوب الاستقراء. ولهذا نرى أنّ التعميم الاستقرائيّ يمتلك قيمة احتماليّة متزايدة.

المرحلة الثانية، وهي مرحلة التوالد الذاتي، وفيها يتحوّل *الشكّ* (doubt) إلى *اليقين* (certitude). أي، مع ازدياد القِيَم الاحتماليّة لفرضيّة ما بالنسبة إلى الفرضيات الأخرى المنافسة لها، تتحوّل هذه القيمة الاحتماليّة العالية ووفق ظروف معيّنة إلى يقين. «التوالد الموضوعي معناه ولادة المعرفة التالية من المعرفة السابقة من دون تدخّل الجوانب النفسيّة أو الشخصيّة للعالم...، [ولكن] يتميّز الجانب الذاتيّ (الشخصيّ والنفسيّ) للمعرفة بخاصيّة التوالد أيضاً»[2]. ووفقاً لأصول حساب الاحتمالات فإنّه مع ازدياد احتمال الصدق في قضيّة ما، وبمساعدة الشواهد التجريبيّة، يتمّ ردّ الفرضيّات المنافسة لأنّ «العلم الإنسانيّ مجبور ولا يمكنه الحفاظ على القِيَم الاحتماليّة البالغة الصّغر...، أي أنّ القِيَم الاحتماليّة الكبيرة

---

(1) **مبادى ما بعد الطبيعة علوم نوين** (= مبادئ ما وراء الطبيعة في العلوم الحديثة)، الترجمة الفارسية: عبد الكريم سروش، طهران، مؤسّسة (علمي فرهنگى)، 1990م، ص (441).

(2) عبد الكريم سروش، **تفرج صنع** (= فرجة الصّنع)، طهران، منشورات (سروش)، (1987م)، ص (433).

تتحوّل إلى يقين»[1]. ومن وجهة نظر **الشهيد الصدر** بالطّبع، توجد هناك ثلاثة أنواع من (اليقين)، هي: *اليقين المنطقيّ*، ويظهر في القضايا المنطقيّة والرياضيّة وهذه الأشكال من التطابق؛ و*اليقين الموضوعيّ* المبنيّ على الشواهد التجريبيّة، ويمثّل أعلى درجات التصديق بشرط تبرير الشواهد والقرائن والمُجيزات الواقعيّة؛ و*اليقين الذاتيّ* الذي هو عبارة عن حالة الجزم الذهنيّ والإيمان الروحيّ الثابت والمحقّق إزاء أعلى درجات التصديق، سواء صاحبت الدلائل والقرائن الخارجيّة هذه الدرجة من التصديق أم لم تصاحبها. وفي ما يخصّ هذه المسألة، يعتقد **الشهيد الصدر** أنّ تراكم الشواهد التجريبيّة حول فرضيّة ما لا يعني حصول تلك الفرضيّة على اليقين المنطقيّ أو اليقين الموضوعيّ، بل إنّ ما يحصل هو تحويلها الظنّ (أو الشكّ) الذاتي الذي هو عبارة عن حالة نفسيّة وحاصل جمع العناصر الثقافيّة والشخصيّة المؤثّرة في البحوث العلميّة، إلى اليقين الذاتي الذي هو بدوره حالة نفسيّة كذلك. ومن هنا فإنّ موضوعيّة المدركات العلميّة كذلك مرتبطة بتراكم الشواهد التجريبيّة حول فرضيّة ما، وهي بذلك ليست بمنأى عن الشبهة والخطأ. وبإمكاننا أن نتصوّر أنّه ما دام توسّع العمليّات البحثيّة ومهارات الدراسة لم يسمح بدخول شواهد أكثر، وبالتالي ظهور فرضيّة أكثر حداثة، فإنّ الفرضيّة (أ) تمتلك موضوعيّة ذات حجيّة. لكن، وبعد ظهور الفرضيّة (ب)، وانحراف تراكم الشواهد التجريبيّة نحوها، يمكن أن تتعرّض موضوعيّة الفرضيّة (أ) إلى الشبهة. إضافة إلى هذا، كان **الشهيد الصدر** يعتقد أنّ جزءاً كبيراً من نسيج العلم يضمّ

---

(1) المصدر نفسه، بالإشارة إلى الصدر، ص (368 ـ 369).

المعارف الناتجة من المعارف الأوّلية بواسطة التوالد الذاتي. ومع وجود مرحلتيْ التوالد الذاتيّ والتوالد الموضوعيّ تتمّ تهيئة الأرضيّة لقبول تدخّل العناصر الشخصيّة والظروف الثقافيّة ـ الاجتماعيّة لتحديد شكل المدركات العلميّة، إضافة إلى ضمان الواقعيّة المبنيّة على تراكم احتمال الشواهد للمدركات العلميّة.

ت ـ الإدراك، وهو لا يقتصر على الإدراك التجريبيّ أو الحسّيّ، والعالم الخارجيّ غير محدود بالطبيعة المادّية، بل يشمل على الأقلّ ثلاث مراتب هي: الإدراك الحسّيّ، والإدراك الخياليّ، والإدراك العقليّ[1].

(1) على الرغم من كون الإدراك الحسّي هو إدراك مجرّد بحدّ ذاته، إلّا أنّه مشروط بظروف مادّية مثل حضور الشيء في الزمان والمكان والظرف الخاصّ. ويوجد في الإدراك الحسيّ محسوس بالذات وآخر محسوس بالعرض. فالأوّل هو حاصل فعالية النفس وعين الذهن، بينما يكون المحسوس بالعرض الشيء الخارجيّ نفسه. ويكون المحسوس بالذات متّحداً مع النفس ويشير إلى المحسوس بالعرض. لكنّ الإدراك الحسّيّ يتعلّق بالطّبع بالأمور الجزئية فقط، ولا يشمل الكليّات إطلاقاً. وأمّا الإدراك الخياليّ الذي يسبق المدركات الحسّية فيشمل الأمور الجزئية، ويكون مشروطاً بالزمان والمكان والظرف الخاصّ، إلّا أنّ حضور الشيء الخارجيّ فيه ليس شرطاً للإدراك. ويتعلّق الإدراك الخياليّ كذلك بالأمور التي لا تمتلك أيّة مصداقية في الخارج. وأمّا الإدراك العقليّ الذي يتناول المفاهيم الكليّة، فإنّ مدركه بعيد عن كلّ الظروف المادّية كجزئيّة حضور الشيء المادّيّ والخصائص الزمانيّة والمكانيّة والوصفيّة. وقد اعتبر البعض أنّ الإدراك الوهميّ يُمثّل مرتبة أخرى من مراتب الإدراك، وأنّه يتعلّق بالمحبّة والنفور الجزئيّ. لكنّ من وجهة نظر الملّا صدرا فإنّ الإدراك الوهميّ هو حاصل تعامل الإدراك الخياليّ والإدراك العقليّ معاً لأنّ مفهوم المحبة والنفور ينتمي إلى المفاهيم العقليّة، ولا يحصل على ميزته الشخصيّة ـ الجزئيّة إلّا من خلال الإدراك الخيالي. (مهدي حائري يزدي، **نظريه شناخت** (= نظريّة المعرفة)، ص «230»).

ووفقاً لمبدأ المراتب الإدراكيّة فإنّ الموضوعيّة أو الواقعيّة تجد تفصيلها في جميع المراتب الإدراكيّة الأخرى، لذا فهي لا تقتصر على الحقيقة المحسوسة بالذات عن المحسوس بالعرض (أي الموضوع sujet أو الشيء objet)، *بل تتناول أيضاً الحقيقة المتخيّلة بالذات عن المتخيّل بالعرض، والمعقول بالذات عن المعقول بالعرض. من هنا، فإنّ بحث الصّدق في فلسفة* ***صدر الدين الشيرازي*** *تُطرح بشكل عامّ وتحت عنوان «علاقة المعلوم بالذات بالمعلوم بالعرض».*

بصورة عامّة، فإنّ ما أكّد عليه الفلاسفة المسلمون في معنى الصّدق، على أساس أنّه تطابق مع الأمر الواقع، لا يمكن تفسيره إطلاقاً بالتطابق مع الأمر المحسوس (الشيء objet)، لأنّ الأمر الواقع أوسع من العالم المادّيّ المحسوس، ولا تحتلّ الطبيعة سوى جزء من (العالم الخارجيّ). ولا يقتصر الواقع الخارجيّ والعينيّ على المادّيّات فقط، بل إنّ المقصود بالواقع الذي يجب على القضايا أن تتطابق معه هو جميع الأشياء التي تشير إليها تلك القضايا. واستناداً إلى ذلك فإنّ كلّ ما هو وراء مفاهيم القضايا المعرفيّة يُعتبر عالم الواقع أو العالم الخارجيّ، وأمّا المعيار العامّ لصدق القضايا المعرفيّة فيتمثّل في تطابق تلك القضايا مع المعنى الكامن خلفها. لذلك، فإنّه في الوقت الذي يكون فيه معيار صدق القضيّة المرئيّة تطبيق هذه الأخيرة مع الأحداث والأشياء الواقعيّة في العالم المادّيّ، يتمّ اختبار صدق القضايا المنطقيّة وفقاً للمفاهيم الذهنيّة الخاصة التي تكون تحت إشرافها، وكذلك الحال مع صدق القضايا الميتافيزيقيّة حيث تقوم محكيّاتها بتفسير تجريديّة المفاهيم المتعلّقة بها[1].

هذا، وتُستخدم عبارة *المطابقة مع نفس الأمر* في العديد من

(1) محمد تقي مصباح يزدي، **آموزش فلسفه** (= تعليم الفلسفة)، ج1، ص (253)، قم، منظّمة الإعلام الإسلامي، 1991م.

القضايا، منها مسألة صدق القضايا الحقيقيّة والقضايا التي تتضمّن المعقولات الثانية، والقضايا المنطقيّة، والقضايا التي تشمل الأحكام المتعلّقة بالمحالات والمعدومات، وكلّها قضايا ليس لها مصاديق في الخارج. ومن البديهيّ أن المقصود من (*نفس الأمر*) في القضايا المذكورة ليس الأشياء المادّية في العالم، بل هو ظرف الثبوت العقليّ للمفاهيم الخاصّة في تلك القضايا، وكذلك تحقّقها الافتراضي في بعض الحالات.

«لا شكّ في أنّ المقصود بعبارة *نفس الأمر* في القضايا هو محكيّ تلك القضايا حيث تختلف حالاته بحسب اختلاف أنواع القضايا. على سبيل المثال، إنّ مصداق نفس الأمر في قضايا العلوم التجريبيّة هي الحقائق المادّية، وفي الوجدانيّات هي الحقائق النفسيّة، وفي القضايا المنطقيّة هي المرتبة الخاصة من الذهن، وفي سائر الأمور الأخرى يكون المصداق هو الحقيقة المفروضة»[1].

إذن، لمّا كان العالم ليس أمراً واقعاً أو عالماً خارجاً محدوداً بالطبيعة، فإنّ المطابقة هنا مع الأمر الواقع كذلك لا تقتصر على المطابقة مع الأمر المحسوس أو المجرّب، بل إنّ معنى الموضوعيّة أو المطابقة في الإدراك الوهميّ يختلف عن الإدراك العقليّ. مثلاً، على الرّغم من عدم إمكان بحث صدق أو كذب *القضايا المستعارة* في الإدراك الحسيّ، فإنّها تُعتبَر كاذبة، بينما يمكن بحث صدقها وكذبها في الإدراك الوهميّ عندئذٍ نستطيع استخدام مفهوم المطابقة بشأنها[2].

ويُعتبر مبدأ مساوقة العلم للوجود السبب في نفوذ أحكام الوجود إلى العلم، ومن تلك الأحكام، حكم الحقيقة التشكيكيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص (255).

(2) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (= أصول الفلسفة الواقعيّة ونهجها)، ج2، ص (160 ـ 165).

للوجود، وبالتالي يصبح العلم حقيقة ذات مراتب، وكلّ موجود منتفع من العلم كذلك بمقدار انتفاعه من الوجود، وليس التطوّر الوجوديّ سوى التطوّر العلميّ نفسه القائم بالتشكيك[1].

وتدلّ الحقيقة التشكيكيّة للعلم كذلك على التشكيك الموجود في معيار العلم وصدق القضايا المتعلّقة بكلّ مرتبة من مراتبه، وأمّا اتّحاد العلم الحضوريّ بالعلم الحصوليّ فيكمن في وجهة ذلك الاتحاد. ولا تحتمل مساوقة العلم للوجود الصورة الثابتة والساكنة للعلم، ولا تطيق الواقعيّة البحتة الجزميّة (أبيض أو أسود) أو الوضعيّة، بل إنّ حالة السلسلة التراتبية لفلسفة أصالة الوجود تنسجم مع صورة السلسلة التراتبيّة للعلم ومعيار الصدق. ولا يمكن أن تقبل صورة للعلم تكون معلّقة وثابتة، ولا تحدث فيها التغييرات الشديدة أو الضعيفة. ويجدر القول إنّ الصورة الراسخة للعلم سابقة على فكرة ماهويّة العلم، وهكذا تنسجم الموضوعيّة التي هي بمثابة ميزة ثابتة وحاسمة للقضايا المعرفيّة ـ سواء في حالة الإثبات أم في حالة النّفي ـ مع هذا التفسير للعلم.

وفي نظريّته حول الوجود الذهني الدالّ على الوجود المغاير والماهيّة الواحدة للظواهر الذهنيّة، يميل **صدر الدين الشيرازي** إلى تعريف الموضوعيّة بالحالة الوسطيّة بين قطبيْ الواقعيّة البحتة والذاتانيّة الصّرفة، وذلك لأنّ المشاهدة التي هي أساس صدقيّة العلم التجريبيّ، تمثّل حصيلة فعاليّة النفس المشروطة التي تشمل نتاج المفهوم الذهني، وتصديق تطابقه مع الماهيّة الخارجيّة. ولكن، بما أنّ نتاج المفهوم الذهني من قِبَل النفس يحدث عبر عمليّة تدريجية ونتيجة لتراكم المعلومات السابقة، فإنّ تكامل المفهوم المذكور مرهون بمستوى المعلومات السابقة للنفس وصحّتها، وينتهي بتكامل

---

(1) مهدي حائري يزدي، **نظريه شناخت** (= نظريّة المعرفة)، ص (168 ـ 169).

المشاهدة أو ارتفاع نسبة صحّتها وصدقيّتها. من هذه الزاوية، فإنّ درجة الواقعيّة الخاصّة بالمشاهدة تكون مرتبطة بدرجة التكامل النسبيّ للمفهوم الذهني.

وتتضمّن الحقيقة التشكيكيّة للوجود إحاطة المراتب العليا للوجود بالمراتب السفلى له. واستناداً إلى ذلك فإنّ إحاطة المراتب العليا بالمراتب السفلى هي عبارة عن إدراك وذلك بحسب مساوقة العلم للوجود. وفي هذه الحالة، إذا اعتبرنا أنّ الفرضيّات والنظريّات العلميّة هي نتاج عملّيات الإدراك الخياليّ والعقليّ، وأنّها تتعلّق بمرتبة الإدراك الخياليّ والعقليّ، فإنّها لا بدّ من أن تكون محيطة بالمشاهدات المتعلّقة بالإدراك الحسيّ ومشرفة عليها. غير أنّ ذلك، بطبيعة الحال، لا يعني إهمال أو تجاهل الإدراك الحسيّ، إذ من غير الممكن حصول المعرفة بعيداً عن الإدراك الحسيّ. ويرى **صدر الدين الشيرازي** أنّ المشاهدات هي منشأ المعرفة ومصدرها، لكن بحسب النظريّة العلميّة التي تُعتبر في الواقع ثمرة ونتاج علوم الباحثين السابقين، فإنّ المعرفة تقع في مرتبة الإدراك الخياليّ والعقليّ وتحيط كذلك بالمشاهدة التي تتعلّق بمرتبة الإدراك الحسيّ، وتؤثّر فيها عَبر عمليّة إنشاء المفاهيم الذهنيّة. لذا، فعند اكتمال وتوسّع المهارات والعمليّات البحثيّة وازدياد حجم المعلومات السابقة، قد تطفو على السطح فرضيّات جديدة أكثر تكاملاً، وبالتالي يصبح المفهوم الذهنيّ المتكوّن بواسطة العقل أكثر دقّة، لتزخر المشاهدة، في نهاية المطاف، بقدر أكبر من الواقعيّة.

في ضوء ذلك، تكون الواقعيّة في العلم التجريبيّ الذي هو حاصل تفاعل المراتب الثلاث، الحسيّة والخيالية والعقليّة، تكون متغيّرة وتشكيكيّة، بمعنى أنّ الموضوعانيّة في كلّ مرتبة إدراكيّة ليست هي الوحيدة التي تخصّ ذلك الإدراك، بل إنّ موضوعانيّة النظريّات العلميّة كذلك هي أمر تشكيكيّ يتكامل على إثر التحوّل التدريجيّ

للعمليّات والمهارات البحثيّة. وهذا يعني أنّ أيّ نظريّة علميّة ضمن مجال تحقّقها، وبحسب تطوّر الأساليب البحثية، تمتلك حصة من الحقيقة أو درجة معيّنة من *المكاشفة* (disclosure)، وعليه لا يمكن النظر ليها على أنّها غير واقعيّة.

على الرغم من ذلك كلّه، فإنّ الواقعيّة التشكيكيّة ـ المطروحة وفقاً لمبادئ مساوقة العلم للوجود والحقيقة التشكيكيّة للوجود والتطابق بين ماهيّة الوجود الذهنيّ والوجود الواقعي ـ تختلف بشكل أساسيّ عن وجهة نظر (الفلسفة) التعدّدية. *فالفلسفة التعدّدية* (Pluralism)[1] قائمة على أساس التكثّر العرضيّ للنظريّات، في حين أنّ الواقعيّة التشكيكيّة تستند كليّة إلى التكثّر الطوليّ للنظريّات. والمقصود بالتكثّر الطوليّ هو امتلاك العلم صدقيّة مؤقّتة فحسب، أي أنّ المعرفة التجريبيّة المفيدة ليست معرفة يقينيّة، وبالتالي فإنّ العلوم التجريبيّة لها سير تكامليّ غير طوليّ لأنّ أيّة نظريّة قد تتّصف بالصحّة الاحتماليّة ما دامت تمتلك مطابقة مع التجارب، ولها نتائج عمليّة وتصاحبها شواهد تجريبيّة كافية، «ويعتبر العلماء هذا الأمر الاحتماليّ حقيقة علميّة»[2].

لئن كانت النظريّات الحديثة التي ظهرت نتيجة للتعديلات التي أُجريت على سابقاتها، أو المتباينة مع النظريّات القديمة، جامعة

---

(1) أو مذهب الكثرة Pluralism نزعة فلسفيّة ترمي إلى تفسير الوجود والمعرفة والسلوك في ضوء مبادئ متعدّدة، وتقابل الواحديّة (Monism) والثنائيّة (Dualism) «المذهب الذي يردّ الكون إلى ماهيّات متعدّدة لا ترجع إلى مبدأ واحد. ويدع مستقبل العالم يحتمل إمكانات عدة يتوقّف تحقيقها على فعل الكائنات الذي يرد الكون كلّه إلى مبدأ واحد كالروح المحض أو الطبيعة الواحدة». [المترجم].

(2) العلّامة الطباطبائي والشهيد مرتضى مطهّري، **اصول فلسفه و روش رئاليسم** (= أصول الفلسفة الواقعيّة ونهجها)، ج1، ص (148 ـ 149).

وشاملة أكثر من غيرها، وتتوافر على شواهد تجريبيّة أكثر وأدقّ، إلّا أنّها في حدّ ذاتها عُرضة للتغيير، ناهيك عن كونها نظريّات مؤقّتة. ويبيّن التغيّر في النظريّات العلميّة التكامل الطوليّ الناجم عن الجانب الاحتماليّ وغير اليقينيّ لتلك النظريّات[1]. بيد أنّه، بطبيعة الحال، إذا اعتبرنا الفوائد العمليّة للنظريّات العلميّة معياراً لصحّتها، فسوف يمكن القبول بالتكثّر الطوليّ، وتحديد مساحة معيّنة وإطار خاصّ لكلّ نظريّة، فتكون نظريّة واقعيّة ضمن تلك المساحة وفي شروط تحقّقها. وبالإمكان على أكبر تقدير ـ واستلهاماً من نظريّة **صدر الدين الشيرازي** حول الحركة الجوهريّة ـ اعتماد تاريخ المعرفة كمبدأ للحركة الجوهريّة للإنسان، ومن ثمّ بيان وتفسير تغييرات العلم على أساس الحركة الجوهريّة المذكورة. وفي هذه الحالة ستغدو كلّ نظريّة علميّة خزانة للعقل الجمعي تحتفظ بالتجارب الإنسانيّة المتراكمة في أيّ مجال معرفيّ. وفي الحقيقة، إنّ كلّ نظريّة تمثّل لباساً يرتديه المرء على الألبسة السابقة، ويتضمّن بعض عناصر الألبسة السابقة. وممّا لا شكّ فيه هو أنّ النظريّات الحديثة اقتبست بعض عناصرها من النظريّات التي سبقتها، ولولا المجال الذي مهّدت له النظريّات السابقة ما كان للنظريّات الحديثة أن ترى النور، ولما أتيح لها مسير التطوّر الذي سلكته. وعلى هذا فإنّ أحدث النظريّات المعرفيّة المقبولة في أيّ مجال علميّ هي الفصل الأخير أو صورة العلم الحديث الذي نشهده اليوم.

إذن، يمكن طبقاً لمبدأ الحركة الجوهريّة اعتبار تحوّلات تاريخ العلم بمثابة تيّار متواصل يمثّل، في الحقيقة، حاصل جمع حركة الإنسان الجوهريّة. والنقطة المهمّة هَهنا هي أنّ التغييرات العلميّة في إطار تيّار متواصل ومستمرّ، غير منفصلة عن تلك التغييرات العلميّة

(1) المصدر نفسه، ص (153).

للأجزاء ونقاط التحوّل المعرفيّة. إنّ جوهر وماهيّة هذا التيّار المتواصل لا يتضمّن ـ كما كان يعتقد **توماس كون** (Thomas Samuel Kuhn) ـ ثورة تتمثّل في أفول نموذج ما وبزوغ نموذج آخر مكانه. إذ أنّ ما يستعرضه الفكر خلال تاريخه هو حركة جوهريّة يمكن تشبيهها بارتداء متعاقب لألبسة المعرفة، لباساً بعد آخر[1]. بمعنى أنّ كلّ نموذج معرفيّ يمثّل مرحلة من مراحل التغيير في الحركة العلميّة، بحيث تكون النماذج المعرفيّة السابقة أساساً لنشوء وظهور النماذج اللّاحقة، وهكذا يتمّ إنتاج النماذج الأحدث ـ بعد التعديل والتنقيح ـ في إطار المبادئ والإنجازات التي أفرزتها النماذج السابقة.

والحقّ، أنّ النماذج الحديثة هي ثمرة تطوّر وتحوّل النماذج الأقدم، وهي التي تقوم بخلق التغيير في المجالات المعروفة، إضافة إلى تطوير وتوسيع دائرة المجالات المنسيّة. من هنا، فإنّ الهيكل المفهوميّ والانطباعات والعناصر الخاصّة بالعديد من النماذج السابقة، تمكث في النماذج التي تليها بمُدد وأوقات متفاوتة، وأحياناً ضمن تراكيب خاصّة وجديدة.

ولمّا كانت الاختلافات والتغييرات الحاصلة في النموذج الجديد قياساً بالنموذج القديم، تثير اهتمام فلاسفة العلم والعلماء بشكل عامّ، فإنّ من شأن ذلك أن يدعونا إلى استيعاب وفهم التشابهات والعلاقات البنيويّة الموجودة بين النموذج الحديث والنموذج السابق. وفي أسوأ الحالات، لا يمكن اعتبار النموذج الجديد للعلم إلّا شكلاً من أشكال الاستحالة للنموذج القديم. وليس الأمر كما قد يتصوّر البعض من أنّ النماذج السابقة للمعرفة خرجت

---

(1) لقد استمرت الحركة الجوهريّة للعالم بعد ظهور الإنسان وبشكل حركة علميّة، ولا يمكن وَصف هذه الحركة الجوهريّة بارتداء اللباس وخلعه، بل بارتداء لباس فوق آخر.

من مسرح الأحداث بشكل كامل، فهي إمّا تنضوي تحت عباءة النماذج اللّاحقة، أو تتّخذ مجالاً خاصّاً بها لضمان ديمومتها بعد ظهور النماذج الجديدة. على سبيل المثال، نلاحظ أنّ الكثير من المحاورات والأعراف في المجتمعات المعاصرة والعناصر اللّغويّة التي نشهدها اليوم ما زالت متأثّرة حتى الآن بالفيزياء الكلاسيكيّة والنظريّات الفيزيائيّة **لنيوتن**، إضافة إلى بقاء تأثيرها في العديد من المجالات الصناعيّة والاجتماعيّة، ما يعني أنّ الفيزياء التي جاء بها **نيوتن** لم تغادر مسرح العلم إطلاقاً على الرغم من ظهور النظريّة النسبية لـ **آينشتاين**. بل وحتى الفيزياء القديمة فإنّ نجمها لم يأفل تماماً إذ ما زالت تطبيقاتها متواصلة في حياة الناس.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ فلسفة **صدر الدين الشيرازي** تحاول تجنّب كلّ من الموضوعانيّة والذاتانيّة، وعلى الرّغم من أنّ فلسفته لا تقبل بالثبات والحتميّة فإنّها لا تتحمّل كذلك التعدّدية العرضيّة. وتُعتبر الحقيقة وفقاً لنظريّة المعرفة التي تقدّمها الحكمة المتعالية، أمراً تشكيكياً، إلّا أنّه لا يمكن القبول بالتعدّدية كحقيقة لجميع الآراء والنظريّات ضمن إطار الفلسفة المذكورة وذلك لأنّ الحركة الكلّية للعلم هي حركة تسير من فضاء التصوّرات الضيقة إلى فضاء التصوّرات الأوسع والأعمق، وكلّها أمل في أن تقوم كلّ نظريّة علميّة بعرض تصوّر أوسع وأوضح عن الحقيقة. كما أنّ الحركة الجوهريّة تهدف في النهاية إلى إخراج الإنسان من دائرة المدركات الأقلّ واقعيّة إلى أُفق المدركات الأكثر واقعيّة. وهكذا هو الحال مع حركة العلم الكلّية، فهي تحاول التخلّص من نطاق النظريّات الأقلّ واقعيّة لتتّجه نحو النظريّات الأكثر واقعيّة.

واستناداً إلى ذلك، نلاحظ أنّ فلسفة **صدر الدين الشيرازي** تقع على مسافة واحدة من المفهوم الوضعيّ للموضوعيّة الوضعيّة والمفهوم النسبيّ للعلم، لأنّ التطابق مع الحقيقة أو الكشف عنها يمثّل أمراً

تشكيكيّاً لا تنفصم خلاله عُرى العلم بالحقيقة، على الرغم من القبول بتدخّل العناصر الذهنيّة والقِيَم غير الواقعيّة في تكوين المعرفة.

وكما أشرنا سابقاً، فإنّ للذاتانيّة (أو الذاتيّة subjectivism) صورتين مغايرتين:

الصورة الأولى: وهي الجانب السلبيّ القائل بعجز العقل النظريّ وعدم كفاءته في تمييز الحقيقة، فضلاً عن تأكيده على عدم فاعليّة الإمكانات المعرفيّة للبشر في تمييز أو إدراك حقيقة العالم.
الصورة الثانية: وهي الجانب الإيجابيّ الذي يتبنّى العقل النظريّ أو الإيمان بالإمكانات والقدرات المعرفيّة للبشر، والتأكيد على كفاية المدركات العقلانيّة والتجريبيّة. غير أنّ فكر **صدر الدين الشيرازي** يرفض الذاتانيّة بصورتيها معاً، حيث أنّ مبدأ الحركة الجوهريّة للإنسان يرفض المجال الأوّل للذاتانيّة الذي يقول بأنّها تعني علم المعرفة، بينما لا يقبل مبدأ الإمكان الفقريّ الجانب الثاني منها والذي يعتبرها بمثابة علم للقِيَم.

وخلال الحركة الجوهريّة، تقوم نفس الإنسان ـ وبشكل إراديّ ـ بتوسيع رقعة وجودها عَبر تخلّصها من قيود العالم الجسماني والصعود في المراتب العقلانيّة، حاملة معها فعليّة مرتبتها السابقة إلى المرتبة التي تليها، حتى تصل إلى مرتبة تكون قد جمعت في ثناياها الكون الجامع وكلّ مراتب الوجود أيضاً. وفي هذه المرحلة بالذات تكون النفس قد وصلت إلى الحقيقة التامّة والكاملة. ولكن في المراحل التي تسبق مرحلة الكون الجامع تكون النفس على ارتباط مستمرّ بتجلّيات عن الحقيقة أو مقدار من تلك الحقيقة. ويوفّر مبدأ الحركة الجوهريّة أرضيّة تمكّن من خروج الإنسان من حدود العقل النظريّ والمقولات الذهنيّة والقيود اللّغويّة والظروف الثقافيّة ـ الاجتماعيّة ليلامس مبدأ الحقيقة.

بيد أنّ معرفة الوجودات بطبيعة الحال، رهن بنمط المعرفة التي نحصل عليها من خلال نوع ومقدار ظهور التجلّيات الوجوديّة فيها. ولكي نتعرّف على الآخرين لا بدّ لنا من أن نتعرّف على مقدار معرفتهم، جمالهم . . .إلخ.

ولا ريب في أنّ كلّ واحد منّا يمتلك إدراكاً وعلماً عن ذاته وهو إدراك يتعلّق بظهور تجلّيات الوجود في ذاته. إلّا أنّ ماهيّة المراتب الخاصة بتلك التجلّيات تجعل معرفتنا لذواتنا تشتمل على تعيين مرتبتنا إزاء مراتب الآخرين. أي أنّ القضايا التي يطرحها الأفراد في تعريف أنفسهم لتقديمها للآخرين تتشابه في ناحيتيْن؛ **الناحية الأولى** هي أنّ جوهر تلك التعاريف يمثّل تجلّياً من تجلّيات الوجود، وهي تستند إلى مقارنة ذاتها مع الآخرين أو علاقتها بهم؛ أي أنّ تصوّرنا عن ذواتنا يتعلّق أوّلاً بطبيعة ومقدار استلهامنا من تجلّيات الوجود .**والناحية الثانية** هي بتحديد علاقتنا مع الآخرين وفقاً للتجلّيات المذكورة. على سبيل المثال، قد تعتبر صبيّة نفسها أنّها أجمل بنات القرية وأذكى الطالبات في المدرسة، وقد يعتبر فتى نفسه أقوى فتيان الحيّ وأشجعهم، أو يعتبر آخر نفسه من أمهر لاعبي كرة القدم، وهكذا دواليك. في الحقيقة، يتعلّق *التصوّر الذاتيّ* (Self-Concept)[1] الذي ينشأ ويتغيّر على أساس تعبير الآخرين وتمييزهم

---

(1) اعتبر عمانوئيل كانط (Immanuel Kant)(١٧٢٤ ـ ١٨٠٤م) أن التجربة تبدأ من صورتيْ الحدس الحسّي المتمثّلتين في الزمان والمكان، واللّتين تشكّلان مع مقولات الفهم (العلّة والتأثير المتبادل والوحدة الجوهريّة) ومُثُل العقل، الشروط القَبلية لإمكانيّة حصول التجربة. ومجموع هذه الأُطُر القَبليّة تكون أساساً لبعض العمليّات والملكات الذهنيّة كالتخيّل والفهم، وهي موجودة في بنية الذهن البشريّ، حيث يدعوها كانط بـ*(الإدراك الواعي الترانسندنتالي* (Transcendental) أي الواقع وراء نطاق الخبرة ولكن ليس وراء نطاق المعرفة البشريّة - الذي يقوم بتوحيد المدركات الحسّية، ما يعني أن (الترانسندنتالي) عند كانط ليس هو =

وأوصافهم، يتعلّق بتحديد مرتبة الذات وموقعها بين الآخرين ـ وكذلك ضمن سلسلة المراتب الوجوديّة. إضافة إلى هذا، فإنّ ما نحصل عليه من معرفة بشأن الآخرين تشمل أيضاً تحديد درجة (أو مرتبة) امتلاك كلّ منهم لتجلّيات الوجود.

= المتعالي بالنسبة إلى التجربة - كما هو الأمر عند من سبقوه من الفلاسفة - بل القَبلي عنها، والأساس الذي تقوم عليه. هذا يعني أنّ تفاعل «الذات» مع الحس ـ عنده ـ يؤدّي إلى حصول «الموضوع» الذي هو محصور ضمن نطاق المحسوسات بشكل محض ومحدّد، حيث يؤدّي توجه المدركات الحسّية نحو المحسوسات إلى تكوّن الفهم والمفهومات ليقوم الذهن هنا، بتوحيد العمليّات الحسّية في تجربة نَسَقيّة من خلال استعمال المقولات التي تنظّم التجربة في أُطر وصور عقليّة، حيث تكون هذه المقولات جزءاً من بنية الذات العارفة، وهي غير مرتبطة بأيّ حالة حسّية، بل يمكن القول أنّها حالة باطنيّة في الذات وموجودة قَبلياً بها. من هنا، يكون تصوّر الذات العارفة للموضوع قائمة على أساس صورتها وبُناها الذاتية، فتقوم بتشكيل الموضوع على صورتها الذاتيّة نفسها، حيث تقوم بإلباسها على الموضوع. لهذا، لا يمكن لهذه الذات أن تدرك سوى الموضوعات الحسّية التي تكون في وضع الكثرة، ليقوم الفهم بوضع وحدة مركّبة لها في إطار يضعه الذهن لها، إذ أنّ كانط لا يعتبر هذه الوحدة (للموضوع) موجودة في حال الاستقلال عن وجود الذات العارفة، وهذه الذات هي خالقة هذا التركيب المتصوَّر للأشياء من خلال مَلكة «التمثل» التي هي أساس عمليّة الفهم. وقد أدّى ذلك إلى اعتباره «الذات» و«الموضوع» في حالة وحدة لا انفصام لهما، مكوّنة من طبيعتهما الحسّية المحضة، حيث يتّجه الذهن إلى إنشاء نسق متّصل ضروريّ يقوم بالتوحيد الذهنيّ التركيبيّ للكثرة الحسّية، فيضع روابط للأشياء بشكل واع أو غير واع، من خلال فعل التركيب الذهني. وبالتالي فإنّ الوحدة المركّبة والعلائقيّة للكثرة ليست موجودة فيها، بل هي من صنع «الذات» العارفة. هذا يعني، من وجهة نظر كانط، أن لا خارجيّة موضوعيّة للأشياء، وأنّه لا إمكانيّة لكل معرفة لما وراء المحسوسات، الأمر الذي أدى به إلى نقض أي أساس للميتافيزيقيا، معتبراً أنها تتركّب على صورة البنى الذهنيّة للذات العارفة ومن خلالها، وبشكل محدّد بها تماماً. [المترجم].

ومن المهمّ القول إنّ الحركة الجوهريّة التي تنشأ في أحضان المراتب الإدراكيّة هي التي تهيّئ الأرضيّة المناسبة للواقعيّة التشكيكيّة، لأنّه إضافة إلى الإدراك الحسّيّ والخياليّ، يشتمل الإدراك العقليّ بحدّ ذاته على أربع مراتب، هي:

المرتبة الأولى: مرتبة *العقل الهيولانيّ*، وهي تنشأ مع ولادة الفرد، وتتمثّل في الاستعداد لقبول المفاهيم والصوّر والمعقولات، «وهي بطبيعة الحال، ممزوجة بالمادّة وعُرضة للفعل والانفعالات الجسديّة...، فضلاً عن امتلاك هذه المرتبة قابلية إحراز الوجود العقلانيّ بواسطة الاتّصال بالعقول الكلية ومن خلال الانفصال والتخلّص من القيود الجسدية»[1].

المرتبة الثانية: مرتبة *العقل بالمَلكة*، وتشمل مرتبة من الإدراك تتعلّق بالتفكير والتأمّل من أجل اكتشاف المجهولات بعد الحصول على المعارف الأوّلية والتجارب والمتواترات والمقبولات. وفي هذه المرتبة كذلك ينشأ التحقيق والبحث والاستدلال من أجل إيجاد العلوم والمعقولات الجديدة.

المرتبة الثالثة: مرتبة *العقل بالفعل*، وهي مرتبة أخرى من مراتب الإدراك، «وهو أن يتمّ خزن النظريّات لدى القوة العاقلة بتكرار الاكتساب بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت، من غير أن تتجشّم عناء كسب جديد. وتحصل هذه المرتبة نتيجة تكرار مطالعة المعقولات بشكل مستمرّ وكثرة المراجعة إلى المبدأ الفيّاض والاتصال بالساحة الإلٰهيّة المقدّسة باستمرار وفي كلّ آن»[2].

---

(1) «إن النفس متحرّكة بحركة جوهريّة من حدّ الإحساس إلى حدّ العقل المفارق» (صدر المتألّهين، ***الأسفار العقليّة الأربعة***، ج8، ص 244).

(2) صدر المتألّهين، **الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة**، ص (307).

المرتبة الرابعة: «مرتبة *العقل المستفاد*، وهو في الحقيقة العقل بالفعل، وفيها يستطيع العقل مشاهدة جميع المعقولات والصور العلميّة في ذاته من خلال اتصاله بالمبدأ الفعّال»[1]، ويكون العقل في هذه المرتبة متّصلاً اتصالاً مستمرّاً بالمبدأ الفيّاض للعلم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ فلسفة **صدر الدين الشيرازي** تشير من جهة إلى إمكانيّة الذهاب أبعد من حدود المعرفة التجريبيّة وقيودها في ظلّ الحركة الجوهريّة، ومن جهة أخرى فإنّها لا تعتبر العلم ـ بأيّ شكل من الأشكال ـ مستقّلاً عن العالم الروحانيّ وإن كان حاصل الفاعليّة المشروطة للنفس، فهو قائم تحت مظلّة الفيّاض. وفي الواقع فإنّ النفس ـ ومن خلال الحركة الجوهريّة ـ تستطيع الصعود إلى عالم العقل، والحصول على مواهب العالم الروحاني. ولمّا كان العلم مساوقاً للوجود ،وهذا الأخير هو عبارة عن موهبة، فإنّ **صدر الدين الشيرازي** يعتقد بأنّ الوسائل والعمليّات الخاصة بالبحث والتعليم هي مجرّد عِلل أعداديّة (numeral causes)، وأمّا العلم فهو كذلك موهبة تهبط من لدُن مبدأ الوجود[2].

في ضوء ذلك نقول إنّ العلاقة المعرفيّة بين الإنسان والعالم غير الماديّ، وإمكانيّة استفادته من العالم الروحانيّ، هي نقطة الاختلاف الأساسيّة الموجودة بين نظريّة المعرفة عند **الشيرازي** وبين نظريّات المعرفة ما بعد **كانط** حول الدور المصيريّ للنفس في إنتاج المعرفة. وبالتالي فإنّه بالأساس لن يكون هناك أيّ مكان للذاتانيّة المعرفيّة للنفس المتّصلة بالعالم الروحانيّ. وبحسب الفلسفة الصدرائيّة

---

(1) المصدر نفسه، ص (308).

(2) أنظر: صدر المتألّهين، **أسرار الآيات**، ص (267)؛ أنظر أيضاً **الأسفار العقليّة الأربعة**، ج9، ص (85).

فإنّه ليس باستطاعة النفس المكتفية والمستقلّة عن هداية العالم الروحانيّ الظهور إطلاقاً، بل إنّ ما يحدث في تيّار الإدراك هي الفاعليّة المشروطة للنفس والتي تظهر وتبرز في إطار استفادة النفس وانتفاعها من العالميْن الجسمانيّ والروحانيّ بُغية معرفة الحقيقة. ولا شكّ في أنّ الصعود في المراتب الإدراكيّة بالإضافة إلى التخلّص التدريجيّ من القيود الإدراكيّة، الخاصة بالعالم الجسمانيّ خلال الحركة الجوهريّة، لا شكّ في أنّ ذلك الصعود سيزيد من إمكانيّة واقعيّة المدركات، ويُهيّئ الأرضيّة لاكتشاف الحقيقة بشكل أوسع في كلّ مرتبة من المراتب المذكورة مقارنة بالمراتب الدنيا، وكذلك العمل على تثبيت حجيّة أو حتميّة القضايا المعرفيّة في كلّ واحدة من تلك المراتب قياساً بالمراتب السابقة حتى يحصل العلم على الحجيّة التامة والحتميّة المطلوبة في مرحلة *العقل المستفاد* (acquired intellect) التي تمثّل (مرحلة) الواقعيّة الكاملة.

هذا، وتعمد نظريّة **صدر الدين الشيرازي** حول الإمكان الفقريّ إلى جعل ظهور وبروز الذاتانيّة بصورتها الثانية أو الجانب الإيجابي منها المستند إلى العقل النظريّ، أو الاقتناع بالإمكانات والقدرات المعرفيّة للبشر والتأكيد على الاكتفاء بالمدركات العقلانيّة والتجريبيّة، تعمد إلى جعلها أمراً مستحيلاً، لأنّ **الشيرازي**، وكما قلنا سابقاً، يرى أنّ جميع الموجودات هي مراتب تشكيكيّة للوجود أو شؤونات الوجود وظهوراته، وأنّ هذه الموجودات تفتقد الاستقلاليّة النفسيّة، وهي مرتبطة بالوجود بشكل تامّ. ولذلك، فإنّ معرفة أيّ شيء خاصة عندما يكون مرتبطاً بغيره، تصبح غير ممكنة من دون ملاحظة الغير أو الوجود المطلَق، وإن كنّا غير واعين بشأن تلك المعرفة. وفي الحقيقة، إنّ إطلاق الوجود الذي هو إطلاق للسعي يكشف ظهوره غير المتناهي في صلب سلسلة الموجودات وكذلك معيّته أو حضوره المستمرّ مع كلّ موجود من الموجودات. وبالتالي فإنّ هذا الحضور

المستمرّ سيؤدّي إلى إيجاد أسباب معيّنة معرفة الموجود اللّاإراديّة خلال عمليّة تمييزه للموجودات الأخرى.

وتمثّل الموجودات التي هي إمّا معلولة الوجود المطلَق أو مجعولته، تمثّل عين الارتباط بالجاعل وعلّتها، وهي بذلك لا تمتلك ظهوراً أو بروزاً من دونه. وعلى هذا فإنّ معرفة كلّ معلول أو مجعول تكون مسبوقة بمعرفة العلّة أو الجاعل. فكلّ مدرك حاضر في ساحة الإدراك الإنساني، يكون مصحوباً بظهور الوجود المطلق، ومبيّناً لحقيقة أساسيّة وشبه خفيّة، ناقضاً بهذا كمال ذلك الإدراك، وداعياً إلى بذل جهود أكبر للكشف والإيضاح والتفسير.

من ناحية أخرى، ذكرنا سابقاً أنّ جوهر الذات/الفاعل الذي هو معلول ومجعول الوجود المطلق، يمثّل في الوقت نفسه عين الارتباط أيضاً. ولهذا فإنّ علم أو إدراك الذات/الفاعل لذاته ليس سوى علم أو إدراك حضوريّ متواصل غير منقطع بالنسبة إلى الفقر الذاتي، وليس عين ارتباطه هو. وهكذا نرى أنّه لا سبيل أبداً أمام دخول الذاتانيّة بمعنى استقلال النفس في معرفة الحقيقة، ولا مجال للاعتقاد باستقلاليّة النفس أو الاعتماد على قدرتها أو استقلالها في الوصول إلى الحقيقة ومعرفة حقيقة الذات/الفاعل إلّا من خلال الغفلة واللّاوعي. لذلك، لا يمكن اعتبار الذاتانيّة سوى عارض ثانويّ ناجم عن الصفات المكتسبة للإنسان، ينتمي إلى حقل التربية وليس نظريّة المعرفة.

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعيٍ دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- **سلسلة الدراسات القرآنيّة**
- **سلسلة الدراسات الحضاريّة**
- **سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ**
- **سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر**